ستيفن سيدمان

ترجمان

معرفة متنازع عليها
النظرية الاجتماعية في أيامنا

ترجمة: مرسي الطحاوي



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

معرفة متنازع عليها

النظرية الاجتماعية في أيامنا

========================

ستيفن سيدمان

========================

ترجمة: مرسي الطحاوي

========================

«مكتبة ♔ النخبة»

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى "سلسلة ترجمان" بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس "سلسلة ترجمان" وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات" الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
==
سيدمان، ستيفن
معرفة متنازع عليها: النظرية الاجتماعية في أيامنا/ستيفن سيدمان؛ ترجمة مرسي الطحاوي؛ مراجعة عمر سليم التل.
(سلسلة ترجمان)
يشتمل على بيليوغرافية.
ISBN 978 - 614 - 445 - 386 - 5
1. الاجتماع، علم - بحوث. 2. ما بعد الحداثة - الجوانب الاجتماعية. 3. العلوم الاجتماعية - فلسفة. 4. القومية. 5. المواطنة. أ. الطحاوي، مرسي. ب. التل، عمر سليم. ج. العنوان. د. السلسلة.

301.01

==

الناشر
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
شارع الطرفة - منطقة 70 وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، **قطر**
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 **لبنان**
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير 2021

المحتويات

القسم السادس: تصحيحات وتمردات: نظريات النظام العالمي

تمهيد

إنني ابن عقد الستينيات إلى حد كبير؛ فأنا انقطعت عن الدراسة الجامعية، واعتبرت جسدي مصدرًا للمتعة والتمرد، وانطلقت لتغيير العالم. كنت أتخيل أن المجال الاجتماعي مجال لإمكانات هائلة للتجديد الذاتي والتجديد الجماعي. وبينما انتهى عقد الستينيات إلى الطريق المسدود المتمثل في المخدرات والعنف، وفي الاتجاه نحو التطرف السياسي أو التكيف الليبرالي، تبعتُ حشود الطبقة الوسطى الملتحقة بكليات الدراسات العليا، وتطلعت إلى السوسيولوجيا باعتبارها تخصصًا سيساعدني على إضفاء معنى على عالمي الفردي والجماعي، فيما تساهم أيضًا في تصور مستقبل مختلف أفضل.

أتذكر خيبة الأمل التي أصابتني خلال الأعوام الأولى في بداية عملي بصفتي سوسيولوجيًا (باحثًا في علم الاجتماع)؛ إذ كنت أتوقع من زملائي أن يشاركوني رؤيتي الأخلاقية للسوسيولوجيا، لكن الواقع كان أكثر خطورة، حين وجدت زملائي الذين كنت معجبًا بهم بفضل إنجازاتهم وقدراتهم البحثية بالكاد يطّلعون على ما يخرج عن نطاق تخصصاتهم، وقليلون منهم ربطوا على نحو متعمَّد بين علمهم والنزاعات والجدال العام الدائر، وبدا أن ثقافة السوسيولوجيا في ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته كانت في معظمها ضيقة الأفق؛ عالم أفضى فيه الكلام على «العلمية» والقلق بشأن المكانة إلى إنتاج ثقافة متخصصة معزولة. وقفتُ مذهولًا أمام حطام المهنَنة (professionalization): أفراد أذكياء ذوو نيات حسنة وقيم خيّرة، كانت عقولهم منضبطة بثقافة كثيرًا ما تجاهلت التاريخ والثقافات غير الأميركية وغير «الغربية»، وكانوا يفتقرون إلى علاقات قوية تربطهم بالمجال العام، حيث يتم النقاش الأخلاقي والسياسي.

تمرَّدتُ. والتفتُّ إلى جذور الفكر الاجتماعي الحديث لأنتقد السوسيولوجيا بسبب تخليها عن وعودها الأخلاقية. وفي ثمانينيات القرن العشرين، باشرتُ في دراسة النظرية الاجتماعية الأوروبية بجذورها الضاربة في عصر التنوير. والعاطفة، التي سبق أن خاضت في التمرد الشخصي والاجتماعي، نحت حينذاك نحو سعيي لإصلاح السوسيولوجيا، وكنت آمل أن أجد في الإلهام الأصلي للنظرية الاجتماعية الحديثة تسويغًا من أجل مقاربة السوسيولوجيا باعتبارها تنطوي على هدف أخلاقي وسياسي، فوجدت ما كنت أبحث عنه: نظر الفلاسفة والكتابات الكلاسيكية إلى التحليل الاجتماعي بوصفه حاملًا للنقد والتغيير الاجتماعيين.

مع تلاشي ذكريات ستينيات القرن الماضي، أصبحت كتاباتي غامضة. وبالروحية الأميركية اللاسياسية في ثمانينيات القرن العشرين، كنت أتشبع

بالثقافة التخصصية للسوسيولوجيا، وبدأت أعتبر نفسي «مُنظَرًا» كما لو كانت للنظرية مشكلاتها وقيمها الخاصة بها بعيدًا عن التحليل والنقد الاجتماعيين، وكنت ضائعًا في مناقشات «النظرية»، وبدأت كتاباتي تبدو عقيمة وبلا معنى، وشعرتُ بالاغتراب عن دوافعي الأخلاقية والسياسية الأصلية التي دفعتني لأصبح باحثًا في علم الاجتماع.

صدمني مرض الإيدز. كان ذلك في عام 1981. أذكر قراءاتي عن هذا المرض الغامض الذي كان يحصد أرواح الرجال المثليين، وأذكر الهستيريا التي انتابت وسائل الإعلام، والخوف المَرضي من المثلية لدى الجمهور، والتجاهل الحكومي لذلك. كنت آنذاك أقيم في نيومكسيكو منكبًّا على إنهاء كتاب عن المُنظِّرين الاجتماعيين الكلاسيكيين، وبينما كنت منشغلًا بـ **رأس المال** لماركس أو **الانتحار** لدوركهايم، كان يبدو أن عدد ضحايا الإيدز يتزايد بوتيرة عالية. ودخل وباء الإيدز في ردة فعل عنيفة ضد التمردات الاجتماعية التي وقعت في ستينيات القرن العشرين، وبدا أن أميركا موجودة مرة أخرى في خضم حرب سياسية وثقافية رئيسة. وباعتباري رجلًا يساريًا مِثليًا، بدت حياتي هشة وعرضة للأذى. وصارت الثقافة التقدمية التي أقدّرها معرضة للهجوم. كان الإيدز عدوًا يحصد حياة أصدقائي ويهددني شخصيًا، وفي وسط هذا الاضطراب الاجتماعي والشخصي بدا لي أن جهدي في مجال السوسيولوجيا الكلاسيكية بلا جدوى أكثر وأكثر، على غرار ما يحدث في مجال السوسيولوجيا عمومًا.

في بداية الثمانينيات، أخذت عطلة من السوسيولوجيا، إن جاز التعبير، وانتهيت من كتابي عن النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، ولكن محور اهتمامي تبدّل حتمًا؛ إذ سيطر على اهتماماتي موضوع الإيدز وردة الفعل العنيفة ضد حركات الستينيات التقدمية، وبدأت أقتطع من الصحف كل ما كان يرد فيها من أخبار عن الإيدز وردّة الفعل الاجتماعية، وتوقفت عن قراءة ما يتعلق بالسوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية. ولمّا انتقلت سياسة الجسد، والجنسانية (sexuality)، والجندر، والمعرفة إلى صلب حياتي، وجدت نفسي مستغرقًا في نصوص دراسات النسوية، والدراسات في المثلية، ونظرية العِرق، وما بعد البنيوية والدراسات الثقافية. وخلال مسيرة القراءة والكتابة في هذه المجالات، ولأغراض عملية، انقطعت عن كوني جزءًا من جماعة السوسيولوجيين.

مع ذلك، عدت إلى السوسيولوجيا، وإنني أكتب هذا الكتاب إلى حد ما بوصفي سوسيولوجيًا، لماذا؟

ربما عدت إلى هذا الاختصاص على غرار عودة شاب بالغ إلى أسرته الأصلية، حاملًا معه شعورًا بالانتماء إليها اكتشفه حديثًا، وذلك بعد أن حقق استقلالية وشخصية فردية معينتين. كانت السوسيولوجيا المجال الذي غذاني أصلًا بطرق

جديدة من التفكر في نفسي وفي العالَم الاجتماعي. تعلمت أني مهما قاومت السوسيولوجيا، فسأظل مرتبطًا بها، وأدركت أن هذا الاختصاص هو لي بمنزلة موطن بمعنى ما؛ فأنا أحب أن أعتبر السوسيولوجيا عائلة كبيرة أو حتى كنيسة. نحن نتشاجر بانفعال عاطفي، وأحيانًا بغضب، لأن كثيرًا من أعمق معتقداتنا وقيمنا مرتبط بأفكارنا الاجتماعية، ولأننا يُعنى بعضنا ببعض كثيرًا، وإن لم يكن بشكل حميم دائمًا، فإننا نفعل ذلك كأفراد يتشاطرون تاريخ الاختصاص نفسه وثقافته.

عدت إلى السوسيولوجيا ولكني ما عدت الشخص نفسه الذي كنته قبل «الترحال». وكأي شخص أمضى وقتًا طويلًا في ثقافة غريبة، جئت لأرى مسقط رأسي بوصفه موطن واحدة من ثقافات عدة. تمكنتُ من إضفاء الطابع النسبي على فرضيات السوسيولوجيا الأساسية ومفاهيمها ومعارفها، وعلى وجه الخصوص أصبحت أنظر إلى السجال بشأن النظرية بين السوسيولوجيين في فترة ما بعد الحرب باعتباره مجرد واحد من تقاليد السجال الدائر حول «العالم الاجتماعي». تصور المنظرون السوسيولوجيون خطأً أن مشكلاتهم المركزية المتجسدة، على سبيل المثال، في منطق الفعل والنظام الاجتماعيين، أو النزاع في صحة النماذج الإرشادية (البراديغمات) الخاصة بالصراع في مقابل تلك المتعلقة بالنظام، أو مسألة العلاقة بين مستويي التحليل الجزئي والكُلي، تندرج في صميم طبيعة «الاجتماعي». ويتمثل الافتراض في هذا السياق في أنه إذا كان على أحد أن يفكر جديًّا في العالم الاجتماعي، فسينتهي به المطاف إلى أن يتركز تفكيره في هذه المسائل. وهذا، حسبما يقول علماء الأنثروبولوجيا، مثال لنزعة التمركز الإثني (ethnocentrism)، التي تولد ممارسة تزعم أن الأفكار والقيم الخاصة بجماعة بعينها تتسم بالشمولية والصلاحية لغيرها من الجماعات؛ على سبيل المثال، لم يحدد نشطاء الحركة النسوية الغربيون لما بعد الحرب هذه المشكلات ذات الصلة بالنظرية كمشكلات مركزية. وبدلًا من ذلك، تمحور السجال النسوي حول مسائل، منها الجوانب الطبيعية والاجتماعية للجندر، ومفهوم الجندر باعتباره مقولة رئيسة في التفسير الاجتماعي، وأصول الهيمنة الذكورية، والعلاقة بين المجالين الخاص والعام، وطبيعة التماهي والاختلاف، والطابع المتعدد للهيمنة والمقاومة.

إن إضفاء الطابع النسبي على النظرية الاجتماعية لا يعني إنكار أهميتها؛ إذ إن في النظرية الاجتماعية كثيرًا ممّا له قيمة ويستحق الدفاع عنه، ولا سيما فهمها الاجتماعي للذات، ولغتها المفاهيمية الغنية لفهم المؤسسات والمجتمعات بأكملها، وتفسيرها للتنمية الاجتماعية والنظام الاجتماعي والأزمة الاجتماعية، وتراثها من الدراسات الثقافية الاجتماعية. ومع ذلك، أصبحت النظرية الاجتماعية في كثير من الأحيان، ولا سيما في العقود القليلة الماضية،

معزولة عن الحياة العامة، تلاحق وثن العلم إلى أن أصبحت ملتبسة وغامضة، فتخلّت النظرية الاجتماعية في كثير منها عن هدفها الأخلاقي والسياسي لتنخرط في العالم باعتبارها وسيلة للتحليل النقدي والتغيير.

عدت إلى السوسيولوجيا كما أتيت إليها في البدء، بأمل إيجاد موطن يكون فيه التحليل الاجتماعي موضع تقدير لأنه مُستَلهَم من إرادة لصنع عالم أفضل، وهذا لا يعني التخلي عن التحليل الإمبيريقي أو عن المنظورات التحليلية. مع ذلك، فإنني أعتقد بأن غرض السوسيولوجيا ليس مراكمة المعرفة ولا تأسيس علم عن المجتمع أو بناء منظومة سوسيولوجية، وإنما أن يكون جزءًا من النقاش والصراع الدائرين حول الشكل الحالي والمستقبلي للعالم الاجتماعي. إن الأمل الذي كان يقود السوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية الحديثة منذ نحو 200 عام حتى الآن هو أن المعرفة يمكن أن تُحْدث فرقًا في حياتنا، وأن قيمتها الرئيسة تكمن في نوعيات الحياة التي تتصورها وتساعد في إحداثها. هذا الأمل هو مصدر إلهام هذا الكتاب.

شكر

من دواعي سروري أن أعترف بجمائل كثير من الشخصيات (بعضها مجهول) التي علّقت على مسودات فصول الكتاب أو ساهمت في صنع **المعرفة: كموضوع نزاع** جزيل شكري إلى: بات أكارد، جِف ألكزاندر، بوب أنتونيو، موليفي أسانتي، زيغمونت باومان روبرت بيلّا، روزلين بولو، جوديث بتلر، كريغ كالون، باتريشيا كلاو، إديث كورزويل، ريتشارد لاكمان، ميشيل لامونت، باربارا لاسليت، تشارلز ليمرت، ليندا نيكلسون، دوروثي سميث، ستيفان تيرنر، ديفيد واغنر، وكذلك جيفري ويكس. وشكري الخاص إلى جيف ألكساندر، وعلى وجه الخصوص إلى ليندا نيكلسون، وكان من حسن حظي أنني أجريت معهما أحاديث امتدت أعوامًا عدة بشأن هذه الأمور.

مقدمة

ثمة غرض نبيل طالما كان مصدر إلهام للنظرية الاجتماعية الحديثة، ألا وهو تعزيز الحرية الإنسانية. وبتصور العلوم الاجتماعية الحالةَ البشرية حالة اجتماعية وتاريخية في الأساس، فإنها توقعت احتمال أن تتمكن المجتمعات من تشكيل مصائرها بعقلانية. فلو فُهمت العادات والمؤسسات الاجتماعية بوصفها نتاجًا للنشاط الإنساني لا نتاجًا لقوانين طبيعية أو إلهية سماوية، ألا يمكن تشكيلها لمنفعة الإنسانية جمعاء؟

كان التصور أن عالم الاجتماع مُرَبّ لعامة الشعب، مهمته الأساسية تنوير الجمهور. وفي البحث عن الحقيقة، يعمد علماء الاجتماع إلى إيضاح المخاطر الاجتماعية على الحرية وآفاق التقدم. وكان رواد العلوم الاجتماعية، وهُم مفكرون، من أمثال مونتسيكو وكوندورسيه وماركس وكونت وفيبر وتشارلوت بركينز، ووليام إدوارد دوبوا، قد استحدثوا طرقًا جديدة ومبتكرة لفهم أصل العالَم الاجتماعي وتنظيمه. وتناولت أفكارُهم مسائل ذات أهمية أخلاقية وسياسية كبيرة، مثل: أصول اللامساواة؛ المخاطر البيروقراطية على الحرية؛ وضع ذوي البشرة السوداء [النيغرو] (Negro) في المجتمع؛ استغلال النساء. وكانت قيمة المعرفة لدى مؤسسي العلوم الاجتماعية تقدَّر بوصفها وسيلة لتعزيز التقدم الاجتماعي.

لم تتخلَّ النظرية الاجتماعية المعاصرة عن هذا الهدف الاجتماعي؛ إذ يواصل السوسيولوجيون تقديم منظورات ناقدة للحاضر ترمي إلى توعية جمهور واسع. مع ذلك، أصبحت النظرية الاجتماعية والسوسيولوجيا عمومًا، ولكن بدرجة أقل، يشهدان مزيدًا من العزلة عن الحياة العامة، وذلك على حساب كلٍّ من السوسيولوجيا والحياة العامة. ولمّا تراجع المنظرون السوسيولوجيون عن دورهم كمُرَبّين عامِّين، فقدت أفكارهم صِلتها الاجتماعية. علاوة على ذلك، يعاني الجمهور العام اضمحلال سلطة المنظِّرين الاجتماعية. وكانت النظرية الاجتماعية قادحًا للنقاش العام، ومُزوِّدًا مهمًّا للمنظورات النقدية الاجتماعية. وفيما أصبح المنظِّرون وكثير من السوسيولوجيين مشغولين باهتمامات تخصصية معزولة، اضطلعت الشخصيات الرسمية العامة والنشطاء وصنّاع السياسة والصحافيون والمعلِّقون الإعلاميون بدور المثقَّفين العامّين. ولسوء الطالع، فإن هؤلاء الأشخاص، على الرغم من أنهم في الأغلب عميقو التفكير وذوو نظر ثاقب، فإنهم عادة منكبُّون بصورة ضيقة على موضوعات أو على حوادث سياسية محددة، مثل وضع المثليين في الجيش، أو مشكلة الشرق الأوسط، أو السياسات الانتخابية؛ إنهم يرزحون تحت ضغط الوفاء بالمواعيد المحددة والمعايير التجارية. بناء على ذلك، كثيرًا ما افتقرت أفكارهم

الاجتماعية إلى العمق المفاهيمي والتاريخي الذي طالما كان جزءًا من العلوم الاجتماعية؛ إذ تنتعش الثقافة العامة الديمقراطية النشطة بالأفكار الاجتماعية المصوغة من لدن السوسيولوجيين وعلماء الاجتماع النقديين.

لماذا أصبحت النظرية الاجتماعية منعزلة بصورة متزايدة عن الحياة العامة؟ تواصل السوسيولوجيا إنتاج منظّرين ذوي موهبة مثيرة للإعجاب، ولكن ثقافتها [السوسيولوجيا] آخذة في النأي عن الثقافة العامة للجمهور. ويعكس التقوقع المتزايد للنظرية السوسيولوجية، في جانب منه، حقيقة أن المنظّرين يكونون غالبًا متوجهين إلى أعضاء ضمن ثقافتهم المتخصصة. حقًا، إن جزءًا كبيرًا من النظرية الاجتماعية الراهنة لا تتكلم لغة الجمهور العريض؛ فأعراف هذه الثقافة التخصصية واهتماماتها تجعل أفكارهم إمّا صعبة الاطلاع عليها من عامة الناس، وإمّا غير ذات معنى بالنسبة إلى الطرق التي تُناقش بها المسائل الأخلاقية والسياسية الراهنة في الحياة اليومية. والحقيقة المحزنة هي أن النظرية الاجتماعية بالكاد تُقرأ خارج دائرة ضيقة من المنظّرين الأكاديميين، ولا سيما في الولايات المتحدة حاليًا.

إذا كانت النظرية الاجتماعية واقعة في مأزق، فإن من أسباب ذلك هو محاولة البحث عن نظرية جامعة تشمل المجتمع والتاريخ. حاول المنظّرون، بدءًا من كونت، ومرورًا ببارسونز وهبرماس وراندال كولينز، اكتشاف المبادئ المضمرة التي يقوم عليها النظام الاجتماعي والتغيير الاجتماعي. وهُم اعتقدوا أن هناك مسائل عامة جدًّا، مثل طبيعة العمل الاجتماعي والنظام الاجتماعي أو العلاقة بين الفرد والمؤسسات الاجتماعية، والتي هي في صلب المعرفة الاجتماعية. تتمثل وظيفة النظرية في تسوية ما يسمى القضايا التأسيسية أو الكشف عن المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. عندئذ يمكن مجموعة أساسية من المبادئ النظرية أن توجه البحث الاجتماعي والتحليل الاجتماعي. ولسوء الحظ، لم يستطع المنظّرون أن يحققوا أي شيء قريب من الإجماع على الفرضيات والمفاهيم المركزية والنماذج التفسيرية للمعرفة الاجتماعية. وكذلك من المحزن أن طموح المنظّرين إلى توفير أسس آمنة للمعرفة الاجتماعية أفضى بهم إلى سلسلة من السِّجالات المفاهيمية والمنهجية الغامضة، والتي أثبتت عدم جدواها إلى حد كبير، وهكذا يواجه المنظّرون السوسيولوجيون خطر فقْد اهتمام الباحثين والجمهور معًا.

لا بد من أن تستعيد السوسيولوجيا دورها مربية لعامة الناس حتى تتمكن من أن تساهم في النقاش العام المحسوب والمدروس. في هذا الصدد، أرغب في أن أرى النظرية الاجتماعية تستعيد تركيز اهتمامها على الموضوعات ذات الأهمية لدى الجمهور العريض. وبدلًا من انقياد المنظّرين للأعراف والنزاعات التخصصية الضيقة، يجدر بهم أن يحاولوا بجدية أن يتصدوا للمناقشات الاجتماعية والسياسية الرئيسة في وقتنا هذا، وبلغة سهلة. كما يلزم المنظّرين أن يستعيدوا الدافع الأخلاقي في قلب النظرية الاجتماعية، وأن ينظروا إلى

أنفسهم مرة أخرى بوصفهم مُربِّين عامّين منخرطين في قضايا الساعة. إن الأمر الذي بث الحياة في كتاب **المعرفة كموضوع نزاع** هو التعهد الأصلي للتفكير الاجتماعي الحديث: فكرة أن في مقدور النظرية الاجتماعية أن تقدم أفكارًا تساعد في إنشاء عالم أفضل.

آراء متضاربة في النظرية الاجتماعية

منذ عصر التنوير ومدلول النظرية الاجتماعية ذاته محل نقاش؛ ثمة وجهات نظر ثلاث في النظرية كانت حاضرة في صلب النقاش: علمية، وفلسفية، وأخلاقية.

تفترض **النظرية الاجتماعية العلمية** أن العلم هو السبيل الوحيد القادر على بلوغ معرفة اجتماعية جديرة بالثقة. يقال إن أفكارنا البديهية بخصوص المجتمع، فضلًا عن الإدراك الاجتماعي لدى الشعراء والروائيين والصحافيين والمعلقين الاجتماعيين، تمثّل قيمًا وآراء شخصية. أمّا العلم، فيقول لنا ما هو حقيقي وصحيح. والهدف الأسمى للعلوم الاجتماعية هو اكتشاف الأفكار التي تعكس صورة العالم، وعلى النقيض من ذلك، تعكس أفكار الناس العاديين المعتقدات الشخصية أو الأيديولوجيا السياسية.

يهدف المنظّرون العلميون إلى الكشف عن القوانين أو المبادئ التي تسري على السلوك البشري في جميع المجتمعات في الماضي والحاضر؛ على سبيل المثال، بحث كونت، واعتقد أنه وجد القوانين التي تحكم الكيفية التي تؤسس وفقها المجتمعاتُ النظامَ وتتغير. وأراد ماركس الكشف عن قوانين الرأسمالية، وحاول السوسيولوجيان الأميركيان راندال كولينز وبيتر بلاو تجميع المبادئ التي تحكم الجوانب الرئيسة في الحياة الاجتماعية، كالجوانب الاجتماعية المتمثلة في الصراع الاجتماعي، والنظام، والتغير، والسلم والحرب. ويكون علم الفيزياء والبيولوجيا لدى هؤلاء المنظّرين بمنزلة أنموذجين للنظرية الاجتماعية. تتطلب المعرفة الحقيقية أن تُرتَّب الملاحظات والبحث والوقائع باعتبارها مبادئ عامة أو قوانين أُثبتت بالتجريب المتكرر.

تشترك **المقاربات الفلسفية** مع المنظّرين العلميين في أن الهدف هو الكشف عن الحقائق الاجتماعية الأزلية. وفي بعض المناحي، يكون المنظّرون ذوو الوجهة الفلسفية أكثر طموحًا من المنظّرين العلميين؛ إذ نظرًا إلى عدم اكتفاء المنظّرين الفلسفيين بالكشف عن المبادئ العامة أو القوانين الاجتماعية، فإنهم يطمحون إلى وضع نظريات جامعة وشاملة للسلوك البشري والتطور الاجتماعي. ومع ذلك، بدلًا من أن يطور المنظّرون الفلسفيون أفكارهم انطلاقًا من الملاحظات والوقائع، كان اعتقادهم أن على التفكير المفاهيمي الصارم أن يسبق إجراء البحث العلمي؛ فقبل ملاحظة الحياة الاجتماعية وتسجيل وقائعها، يجب أن يكون لدينا أفكار محددة عن طبيعة الحياة الاجتماعية: هل نركز على الأفراد أم على الجماعات الاجتماعية؟ هل الأفراد

فاعلون اجتماعيون يقومون بتشكيل المجتمع أم أنهم في الأغلب يتكيفون مع القوى الاجتماعية؟ وكذلك، أي القوى الاجتماعية هي الأكثر أهمية في تشكيل الحياة الاجتماعية - الدين أم الاقتصاد، أم الطبقة، أم البيروقراطية؟ - باختصار، يهدف المنظّرون الفلسفيون إلى تحديد الفئات والأفكار الرئيسة بشأن السلوك البشري والحياة الاجتماعية التي من شأنها أن توجه الباحثين. وربما يكون بارسونز وهبرماس أعظم مفكرَين ينتميان إلى هذه المقاربة. وكما سنرى، فإنهما يقاربان النظرية بوصفها مشروعًا خطابيًا (discursive project) جادًّا. وتنطوي النظرية على عملية تسويغ (reasoning) بشأن أهم مناحي الحياة الاجتماعية، مثل كيف يكون النظام الاجتماعي ممكنًا؟ أو هل هناك نمط للتغيير الاجتماعي (social change) عبر القرون؟ ويقول المنظّرون الفلسفيون إن هدف النظرية هو توفير مفاهيم وأفكار تأسيسية من شأنها أن توجه عمل الباحثين والمحللين الاجتماعيين.

يتباين بعض أساليب المنظّرين العلميين والفلسفيين بعضها عن بعضٍ كثيرًا؛ فالمنظّرون العلميون يتعاملون مع الملاحظات والوقائع التي يوفرها الباحثون، حيث يسعون إلى تنظيم البحوث الإمبيريقية ضمن مجموعة من المبادئ والقوانين الاجتماعية. وبالتمايز مع ذلك، يُمضي المنظّرون الفلسفيون زمنًا طويلًا في التفكير في أفكار مفكرين آخرين، فيما يطورون آراءهم الخاصة بشأن السلوك البشري والحياة الاجتماعية. وكان مؤلَّف بارسونز الرئيس، *The Structure of Social Action* (**بنية الفعل الاجتماعي**)، دراسة لأفكار عدد من المفكرين الأوروبيين، من دون أن يناقش أي بحث علمي. وكان هدفه وضع نظرية عامة تدور حول الفعل الاجتماعي. وبالمثل، فإن كتاب هبرماس *Theory of Communicative Action* (**نظرية الفعل التواصلي**) هو جولة افتراضية عبر الفلسفة الأوروبية والأميركية والنظرية الاجتماعية من منتصف القرن التاسع عشر وحتى الحاضر؛ إذ إنه يطمح إلى كشف بنية التواصل البشري الأساسية باعتبارها القاعدة للنظرية العامة للمجتمع.

حاول المنظّرون فهم المجتمع، بل وتغييره أيضًا. وبينما يعتقد مفكرون كثيرون أنه يجب أن يقتصر دورهم الاجتماعي على الكشف عن الحقائق الاجتماعية، ادعى آخرون أنه يجب أن تساهم النظرية في تغيير الحياة الاجتماعية، ويؤيد هؤلاء المفكرون رؤية أخلاقية للنظرية الاجتماعية. من وجهة النظر هذه، تكون المعرفة الاجتماعية ذات قيمة بسبب إمكاناتها في جعل العالم مكانًا أفضل للعيش فيه.

كانت مقاربة النظرية، باعتبارها ممارسة أخلاقية أو نقدية، جزءًا مهمًّا من التفكير الاجتماعي الحديث. وثمة مفكرون كثيرون صاغوا وجهات نظر اجتماعية قوية تدعو إلى ردود اجتماعية وسياسية محددة ضد المخاطر التي تهدد الحرية والديمقراطية. وقدَّم المنظّرون تحليلًا نقديًا قويًا للصراع الطبقي، والهيمنة الذكورية، وانحسار الإيمان الديني، وأزمة التضامن (crisis of

solidarity)، وبقرطة (bureaucratization) المجتمع. إن هدف النظرية الملهمة أخلاقيًا هو تنبيه الجمهور إلى الخطر الاجتماعي ابتغاء الحث على اتخاذ إجراء سياسي وتوجيهه في بعض الأحيان.

فكِّر في تعرية ماركس للرأسمالية باعتبارها مجتمعًا من النمط الاستغلالي مقسمًا إلى طبقات، كان نقده للرأسمالية يهدف إلى المساهمة في قيام الطبقة العاملة بثورة اجتماعية. أو بضرب مثال آخر، ألّف روبرت بيلّا وزملاؤه كتاب *Habits of the Heart* (**عادات القلب**)، وهو عبارة عن تحليل اجتماعي للولايات المتحدة غني من الناحية الإمبيريقية، وذلك من أجل تحذير الأميركيين من مخاطر ثقافة تناصر المصلحة الذاتية الفردية على حساب قيم المجتمع. وقدّم المنظّرون النسويون والكويريون وجهات نظر اجتماعية نقدية تعارض هيمنة الذكور وذوي النشاط الجنسي الغيري (heterosexual)، وأدت انتقاداتهم دورًا محوريًا في نشوء حركات من أجل العدالة الجندرية والجنسية.

إن المقاربة الأخلاقية للنظرية والتحليل الاجتماعي لا تعني التخلي عن الالتزام بالحقيقة أو بالمعرفة الإمبيريقية. ومع ذلك، فإن المفكرين الذين يؤكدون المعنى السياسي والأخلاقي للتفكير الاجتماعي ربما لا ينظرون بالضرورة إلى النظرية أو البحث باعتبارهما قادرين دائمًا على إنتاج حقائق ثابتة وسريعة؛ فهؤلاء المفكرون يدافعون عن دور مميز للسوسيولوجيين يتمثل في التحليل الاجتماعي بوصفه نقدًا اجتماعيًا. وربما تكون الحقائق ممكنة عند هؤلاء المفكرين، ولكننا لا نستطيع أن نتخلى عن الالتزام الأخلاقي والسياسي نحو عالم أفضل، ويجدر بنا ألّا نتخلى عنه.

على الرغم من المكانة البارزة التي تتخذها المقاربتان العلمية والفلسفية، فإن معظم المنظّرين لم يتخلَّ في الواقع عن الرؤية الأخلاقية للعلوم الاجتماعية، وما زال يعترف، إن اقتضى الأمر، بأن المعرفة الاجتماعية تجد قيمتها النهائية في الخير الذي تقدمه للبشرية. إن طائفة المنظّرين وعلماء الاجتماع، عمومًا، جماعة طيِّبة، تُعنى بالناس وتعتقد أنه ينبغي أن تكون جهدها مفيدًا اجتماعيًا. مع ذلك، فإن الحقيقة المحزنة هي أن هذا الأمل الأخلاقي لا يُعترف به في الأغلب معيارًا مهمًّا في الحكم على قيمة البحث الاجتماعي والنظرية الاجتماعية؛ إنه مجرد أمل صادق لدى علماء الاجتماع، لكن لا يفترض فيه أن يؤثر في القرارات المتعلقة بالأساليب والمفاهيم والتفسيرات وأهداف البحث. ولا يعني هذا أن قيم عالم الاجتماع ورؤيته الأخلاقية لا تجد لها مكانًا بارزًا في البحث الاجتماعي. وبصرف النظر عن مدى رغبة علماء الاجتماع في إسقاط الالتزامات الأخلاقية من أعمالهم، فإنها - أي الالتزامات - تبقى. مع ذلك، ولسوء الحظ، في حين أن الالتزامات اللاأخلاقية تصوغ علم الاجتماع، فإنه في الأغلب لا يُعترف بها ولا يُفكر فيها في العمل الذي نقوم به.

إن وجهات النظر الثلاث هذه - الخاصة بالنظرية الاجتماعية - هي أنماط من التنظير. وغالبًا ما يدمج المفكرون هذه الأنماط؛ إذ انخرط ماركس في تحليل

فلسفي للمفاهيم، وسعى في الوقت نفسه إلى الكشف عن قوانين الرأسمالية، وكان من أشد النقاد للمجتمعات الحديثة. وكان مؤلَّف بارسونز **بنية الفعل الاجتماعي** تحليلًا فلسفيًا لمفهوم الفعل الاجتماعي، وبالتالي سعى بارسونز إلى تطبيق أفكاره النظرية عن طريق تقديم تفسيرات إمبيريقية للنازية، وديناميات الأسرة، والتمييز العنصري الحديث. وكان هذا المدافع عن الحقيقة الاجتماعية بلا كلل هو النصير الدؤوب للتعددية الليبرالية الأميركية ضد اليسار الاشتراكي واليمين المحافظ.

مع ذلك، ثمة توترات بين هذه المقاربات؛ فالمقاربات العلمية على سبيل المثال معادية لتدخُّل القيم أو القناعات السياسية في التحليل الاجتماعي. ومع ذلك، بقدر ما تريد المقاربات العلمية أن تلتزم «الوقائع فحسب»، تعجز الوقائع والملاحظات في كثير من الأحيان عن الفصل بين المقاربات المفاهيمية المختلفة. وكثيرًا ما يكون التحليل الفلسفي للمفاهيم ضروريًا للوصول إلى الأسس المفاهيمية العميقة للنزاعات ذات الطابع الإمبيريقي بشأن العالم الاجتماعي، أو غالبًا ما تصبح المقاربة الفلسفية، في خضم سعيها بهدف الوصول إلى المفاهيم الأساسية المقنعة منطقيًا، متورطة في سجالات غامضة ونائية جدًّا عن اهتمامات الباحثين والنشطاء أو صانعي السياسة. وكذلك ينبغي للذين يلتزمون النمط الأخلاقي أن يكافحوا من أجل التوفيق بين التحزّب ومُثل المعرفة الأكاديمية. ولا بد حتى للمدافعين الأقوياء عن الرؤية الأخلاقية للدراسات الإنسانية من أن يعترفوا بأن فعالية أفكارهم ذاتها يمكن أن تعتمد على نفوذهم العام، وهو نفوذ ربما يضعف نتيجة انتمائهم الحزبي. وسوف يُصار إلى تفحُّص التوتر الحيوي بين الرؤى العلمية والفلسفية والأخلاقية عندما نعمد إلى تحليل الأهمية المعاصرة للنظرية الاجتماعية.

القسم الأول: نشأة التقليد الكلاسيكي

مقدمة القسم الأول

يبدو أن لدى كل جماعة وكل مجتمع وجهة نظر خاصة تتعلق بالسلوك البشري، وربما هذا يعكس اعتمادنا على التخطيط أكثر من اعتمادنا على غريزة البقاء، أو ربما كان هذا متأصلًا في جنس يستخدم اللغة للتفكير والتواصل. في أي حال، إننا نجد عبر التاريخ أن الرابطة البشرية كانت تصحبها أفكار حول الدوافع البشرية والتفاعل الاجتماعي والنظام الاجتماعي. ومع ذلك، لم تنتج المجتمعات كلها «فكرًا اجتماعيًا» أو شيئًا يشبه الجهد المدروس الممنهج الذي يقدم تفسيرًا علمانيًا للحياة الاجتماعية. وبالمثل، لم تعمد المجتمعات كلها إلى استحداث مؤسسات اجتماعية (مثل الجامعات ودور النشر والمجلات) أو أدوار اجتماعية (مثل أساتذة الجامعات والنقاد الاجتماعيين والمعلقين) الذين يتمثل هدفهم في تحليل صدقية الأفكار الاجتماعية ومناقشتها.

من المستحيل تحديد أصول الفكر الاجتماعي؛ ففي كثير ممّا يسمى الحضارات القديمة (الصينية والمصرية والإغريقة - الرومانية)، نلاحظ تقاليد متباينة من الفكر الاجتماعي؛ ففي اليونان القديمة، على سبيل المثال، صاغ أفلاطون وأرسطو وثيوسيدايدس التحليلات الاجتماعية للحرب، وأصول العائلة والدولة، والعلاقة بين الدين والحكومة. ويعرض كتاب **السياسة** لأرسطو سردًا ثريًا عن تكوين الأنظمة السياسية المختلفة والصلات المتبادلة بين الفرد والأسرة والثقافة والسياسة. وعلى الرغم من أن المفكرين أمثال أفلاطون وأرسطو كانوا ذوي بصيرة نافذة في النظر إلى الإنسانية والمجتمع، فإن المؤرخين في معظمهم لا ينسبونهم إلى القامات المؤسِّسة للعلوم الاجتماعية.

ما الذي يجعل الفكر الاجتماعي في الحقب السابقة على العصر الحديث مختلفًا عن علم الاجتماع؟ ربما لأن لدى العلوم الاجتماعية افتراضات بشأن العالم والمعرفة الاجتماعية مختلفة عمّا لدى تراث الفكر الاجتماعي قبل العصر الحديث؛ فغالبًا ما نظر الفكر الاجتماعي القديم والمسيحي إلى الكون باعتباره نظامًا تراتبيًا لا يتغير ويكون فيه لجميع الكائنات، الإنسانية وغيرها، مكان وهدف ثابتان وملائمان نوعًا ما. وفي كثير من الأحيان، كان الفكر الاجتماعي قبل العصر الحديث يقارب السلوك البشري بوصفه جزءًا من مفهوم البنية الطبيعية والأخلاقية الكلية للكون؛ على سبيل المثال، كانت عناية فكر أرسطو الاجتماعي بتفسير الأنماط الاجتماعية - مثل دور الطبقة الاجتماعية في تشكيل السياسات - أقل من عنايته بتصميم مجتمع مثالي في إطار فلسفة شاملة للحياة. وعلم الاجتماع تخلى عن الرؤية التراتبية الجامدة للعالم التي كانت لدى أسلافه الإغريق والمسيحيين، وبصورة عامة، تخلى

علماء الاجتماع المعاصرون عن الجهد الرامي إلى صوغ فلسفة شاملة للحياة؛ ذلك بأن علم الاجتماع يشغل عالم أفكار مختلفًا عن عالم الفكر الاجتماعي «الغربي» قبل العصر الحديث.

سنلقي في الفصول الأربعة الآتية نظرة أولية على عالم الفكر الاجتماعي الحديث، حيث إن أوروبا كانت في القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر الموطن الأساسي لميلاد علم الاجتماع. وبدءًا من أفكار عصر التنوير، سنتتبع تطور النظرية الاجتماعية الحديثة في أعمال أوغست كونت وكارل ماركس وإميل دوركهايم وماكس فيبر، فهؤلاء المفكرون كوّنوا نواة ما يُعتبر التقليد الكلاسيكي للنظرية الاجتماعية الحديثة.

الفصل الأول: فكرة علم المجتمع: عصر التنوير وأوغست كونت

نشأ عن أوروبا القرن الثامن عشر ظهور بعض المفكرين الاجتماعيين البارزين، بمن فيهم فولتير وهيوم وآدم فرغسون وكوندورسيه ومونتسكيو وآدم سميث وماري ولستونكرافت. ومع أن هؤلاء كتبوا على نطاق واسع في الفلسفة والعلوم الطبيعة والأدب، فإنهم أنتجوا مجموعة مثيرة للإعجاب من الأفكار الاجتماعية. وما له أهمية خاصة هو أن المفكرين الاجتماعيين في عصر التنوير (دعاة التنوير) (Enlighteners) هجروا تقاليد الفكر الاجتماعي اليونانية والمسيحية، وأصبحوا رواد العلم الجديد المتمثل في علم المجتمع.

على الرغم من أن دعاة التنوير حملوا على كاهلهم قضية العلم بحماسة المحاربين الصليبيين، فإنهم لم يكونوا واضعيه الأصليين؛ فالفتوح العلمية العظيمة الخاصة بالمنظور العلميٍ للعالم منذ القرن الخامس عشر وحتى السابع عشر وقعت نتيجة جهد كلٍّ من كوبرنيكوس وكبلر وغاليلي ونيوتن. ومن منظور تلك الفترة الزمنية، عُدَّ التزام العلم تحديًا خطِرًا للرؤية الأرسطية - المسيحية للعالم. وفي بدايات العصر الأوروبي الحديث، كان يُنظر إلى الكون بوصفه نظامًا تراتبيًا، لكل كائن فيه (إنساني، حيواني، نباتي، روحي) مكانه وغايته الصحيحان في كونٍ خلقه الله ونظمه. وكان يُنظر إلى العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي باعتبارهما متشربين روحيًا بالقيم والمعاني والغاية. في المقابل، تصورت الثورة العلمية الكونَ منظومة ميكانيكية تتكون من مادة في حالة حركة تخضع لقوانين طبيعية. وأصبحت الغاية الإلهية والإرادة البشرية كلتاهما جانبين هامشيين، غير ضروريين في الواقع، في المنظور العلمي للعالم.

إن لم يكن دعاة التنوير هم مبدعو الثورة العلمية، فإنهم كانوا هم من أشاعها وروج لها. وقد أثبتوا من خلال كتاباتهم وخطاباتهم ضرورة دورهم في تقديم العلم لفئة الأوروبيين المتعلمين. زد على ذلك، أنهم كانوا أنفسهم مبدعين، ولو بدرجة أقل، بجهدهم في مجال العلوم الطبيعية، مقارنة بما بذلوه في دراسة السلوك البشري. نبذوا كثيرًا من الفكر الاجتماعي السابق لكونه مؤسسًا على التحيز والرأي والوحي والاستدلال الفلسفي والتقاليد، في حين أن المعرفة الحقيقية تستند، بحسب ما أكدوا، إلى أرضية صلبة من الحقائق والمنهج العلمي. وفهم دعاة التنوير المجتمع، بمغادرتهم المنظورات التي تعتبر المجتمع نظامًا إلهيًا أو طبيعيًا، باعتباره «حقلًا» للتفاعل الفردي يستجيب

للنيات الإنسانية. وهُم استحدثوا منظورًا اجتماعيًا للعالم أصبح سائدًا في «الغرب» الحديث. وفي صلب هذا المنظور فكرة أن البشر يُنشئون المجتمع؛ فبواسطة أفعالنا نشكل عالم المؤسسات الذي يشكلنا بدوره، ويحدد التفاعل بين الأفراد والمؤسسات الاجتماعية تاريخَ البشرية ومستقبلها. وتتمثل غاية علم المجتمع في الكشف عن الأنماط المشتركة للأواصر البشرية عبر المجتمعات المختلفة.

ناصر دعاةُ التنوير المنظور العلمي للعالم، لكن بعد أن بدّلوه ليوائم غرضهم، لا قبل ذلك. ومثل كثير من متعلمي ذلك العصر رجالًا ونساءً، رأوا في المنظور العلمي للعالم انتصارًا للعقل على التحيز. ومع ذلك، أزعجتهم هذه الثورة من حيث تفكيرها إلى حد أن العلم يُظهر الكون باعتباره مكانًا ماديًا وميكانيكيًا صرفًا لا مكان فيه للحرية والأخلاق. وربما كانت عبقرية كلٍّ من مونتسكيو وآدم سميث وكوندورسيه تتمثّل في أنها جعلتهم قادرين على مزاوجة العلم بمنظور عالمي إنساني ليبرالي. وهذا الأمر تحقق بتصور التاريخ البشري بوصفه نتاج أفعال فردية لكنها منمطة بطريقة تشبه القانون. هكذا، تتبّع مونتسكيو في مؤلَّفه العظيم **روح القوانين** الاختلافات في النظم السياسية، حتى وصل إلى العوامل الطبيعية والاجتماعية، مثل الجغرافيا والمناخ والدين، مدعيًا إثبات أن هذا الاختلاف كان محدودًا بسبب قيود الطبيعة البشرية [(1)]. وبالمثل، اعتقد كوندورسيه في رؤيته العظيمة للتاريخ بوصفه مسيرة التقدم البشري - أن الدافع إلى الحرية الإنسانية يفسر سبب تقدُّم بعض المجتمعات بصورة أسرع من تقدُّم مجتمعات أخرى. واعتقد، في الوقت نفسه، أن طبيعتنا البشرية المشتركة تكوّن تشابهات مهمة بين المجتمعات المختلفة [(2)].

كان مفكرو عصر التنوير يهدفون إلى فهم السلوك البشري وإلى استخدام العلم لتعزيز الحرية والتقدم. ولكن كيف يمكن العلم أن يكون في وقت واحد أداة معرفة محايدة أخلاقيًا ووسيلة للتقدم الاجتماعي؟ حاجَّ كوندورسيه في مؤلَّفه **مخطط تاريخي لتقدم العقل البشري** (*Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*) بأن طبيعة العالم ذاتها - اعتمادها على الوقائع والملاحظات، وانفتاحها للنقد والتصحيح - تعزز الفردانية والتسامح والمساواة والديمقراطية. وبالتالي، اعتقد أن التقدم العلمي يُترجَم تلقائيًا إلى تقدم اجتماعي. واليوم، وفي أعقاب النازية وهيروشيما والكشف الواسع النطاق عن التعذيب والسيطرة العلميين عن طريق الدواء والطب النفسي، سوف نتساءل حتمًا عمّا إذا كان العلم متمسكًا بالضرورة بالقيم الليبرالية والإنسانية. أليس من الممكن أن يكون دعاة التنوير قد نسبوا قيمهم الليبرالية الخاصة إلى العلم؟ اعتقد كثير من مفكري عصر التنوير أن علم الاجتماع سيحظى، من خلال اعتماده قوانين التاريخ، بنظر ثاقب في الأعراف الاجتماعية الصحيحة والسياسات الاجتماعية. ولكن كيف يمكننا الاحتراس من احتمال أن تصطبغ ما

يُسمى قوانين التاريخ الموضوعية بقيم العالِم ومصالحه الاجتماعيتين؟ وإذا كانت على المعرفة الاجتماعية أن توجه الشؤون الاجتماعية، فإنه يلزمنا أن نكون واثقين من أن أفكارنا الاجتماعية تعكس العالم الموضوعي، لا عالمنا الذاتي، بصدق، ولكن كيف يمكننا أن نكون واثقين من ذلك؟

من شأن الدوافع الاجتماعية لدى مفكري عصر التنوير أن تثير مزيدًا من الشكوك في أن رؤيتهم العلمية لم تكن بريئة من الدلالات السياسية والأخلاقية؛ إذ عاشت شخصيات عصر التنوير في فترة من الاضطراب الاجتماعي كانت فيها المجتمعات الأوروبية منقسمة بين جماعات اجتماعية تدافع عن التراتبية الاجتماعية والوضع الراهن (الكنسية والأرستقراطية مالكة الأراضي) وجماعات من مثل ريادي الأعمال والفلاحين والعمال الذين كافحوا من أجل الحرية والمساواة والديمقراطية. كان أكثر دعاة التنوير من ذوي الخلفيات الاجتماعية ذات الامتيازات (أولاد نبلاء أو برلمانيون)، ولكنهم لم يكونوا في العادة من أعضاء النخبة الأرستقراطية والإكليركية الحاكمة. ولم تكن سبل عيشهم مكفولة لا من النخبة الحاكمة ولا من منظومة جامعية مستقلة من النوع الذي تكوَّن في القرن العشرين. ونظرًا إلى كونهم متعلمين يتمتعون بامتيازات اجتماعية ضئيلة، فإنهم كانوا متعاطفين عمومًا مع أولئك الراغبين في إحداث تغيير اجتماعي.

كان دعاة التنوير مشاركين في صراعات ذلك العصر الاجتماعية. وكانت نشاطاتهم، بوصفهم سجاليين ونقادًا اجتماعيين، تنطوي على مخاطر جدية تراوح بين الغرامات وانعدام الأمان الاقتصادي، وصولًا إلى التعرض للنفي والسجن، بل والإعدام. وفي الواقع كتب كثير منهم بأسماء مستعارة، أو ألّفوا مقالات جاءت فيها الرسالة النقدية مموهة على نحو حذِر بالفكاهة والمحاكاة. وحيث إنهم لم يكونوا في الإجمال ملّاك أراض ولا أعضاء برلمان، كانت الثقافة هي ساحة معركتهم، فكافحوا ضد المعتقدات والأعراف الاجتماعية التي تدعم مجتمعًا منظمًا حول التراتبية الاجتماعية واللاتسامح واللامساواة. وفي فرنسا القرن الثامن عشر، كان النضال في الأساس ضد التراتبية الكهنوتية الكاثوليكية، وعلى أحد المستويات نافح مفكرو عصر التنوير من أجل الحريات المرتبطة بالتعبير العلني وحرية التعبير والتسامح مع الرأي المخالف. وعلى مستوى آخر، تركزت معاركهم تمامًا على مسألة أيِّ معتقدات وقيم وأعراف اجتماعية يجدر أن تسود في المجتمع. بكلمات أخرى، طعن دعاة التنوير في الأسس ذاتها التي تقوم عليها أرستقراطية ملّاك الأراضي وتراتبية سلك الكهنوت الكنسي، عن طريق التشكيك في شرعية المجتمع المنظم على أساس الثقافة الدينية المسيحية. وفي هذا الصدد، رفعوا قضية العلم باعتبارها جزءًا أساسيًا من صراعهم لتشكيل مستقبل أوروبا والبشرية.

في ضوء فتوح أسلافهم العلمية المفضية إلى رؤية علمية للعالم، ليس من المستغرب أن يتمسك دعاة التنوير بالعلم باعتباره وسيلة لتحدي الثقافة المسيحية، فخلال اضطهاد غاليلي وغيره من مبتكري العلم، بحجة الهرطقة، ارتبط العلم لدى عامة الناس بالتمرد الاجتماعي. إضافة إلى ذلك، فسرت الكنيسة والمنتقصون منها الرؤيةَ العلمية للكون بأنها تهديد خطِر للرؤية المسيحية للكون؛ ففي كون كان يُنظر إليه باعتباره محكومًا بالقوانين الميكانيكية، كان يوضع الإله في صورة لا تزيد كثيرًا عن صورة مراقب هامشي معزول، وبتقليص دور الإله في الشؤون الطبيعية والإنسانية إلى دور المشاهد، سيتلاشى بالتالي دور الكنيسة.

تحدت الرؤية العلمية للعالم السلطة العامة للكنيسة؛ إذ قدم العلمُ الكونَ بصورة يمكن بموجبها اختزال جميع الكائنات فيه إلى مادة متحركة. وكانت الفوارق الوحيدة التي أُخذت بعين الاعتبار تلك المتعلقة بالشكل والقوة والكتلة والسرعة. أمّا المعتقدات المسيحية الأساسية بشأن وجود الكائنات والأفعال الروحانية (مثل الملائكة والتجسد الإلهي) وفكرة الروح الإنسانية نفسها التي تميزنا من الحيوانات، فإنها أصبحت موضع شك. وبالمثل، بقدر ما افترض العلمُ أن المعرفة الحقيقية تبنى على أساس الملاحظات والوقائع والمنهج العلمي، كانت المعرفة المسيحية المؤسسة على الوحي والتقاليد وسلطة الكنيسة تفقد صدقيتها. أخيرًا، يجدر أن نلاحظ الصلة الوثيقة بين القيم الاجتماعية المرتبطة بالعلم الغربي الحديث والقيم الاجتماعية التي اعتمدها دعاة التنوير؛ فمثلًا، وضع الكون النيوتوني جميع الكائنات على قدم المساواة، ولم تكن المعرفة العلمية نفسها حقًا موروثًا أو هبة، بل كانت نتاجًا للتعلم والاجتهاد، والقوانين الطبيعية تنطبق على جميع الكائنات في الكون. باختصار، بدت الثورة العلمية منسجمة مع القيم الليبرالية ومع البرنامج الاجتماعي لتلك الجماعات التي كانت تريد الإصلاح الاجتماعي (social reform). مع ذلك، لم يكن جيل غاليلي ونيوتن هو الذي ترجم علم الكونيات (الكوسمولوجيا) (cosmology) إلى رؤية اجتماعية للعالم، بل التنويريون هم الذين قاموا بذلك.

بينما أبقت المرحلة الأولى من الثورة العلمية (من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر) الإله والكنيسة في سدّة المسؤولية، فإن الإله في المرحلة الثانية التي بدأها التنويريون كان مسألة إيمان شخصي، وأصبحت الكنيسة مؤسسة بشرية لا تستحق أن تتمتع بسلطة عمومية مميزة. هذا وتحدى دعاة التنوير بشكل مباشر السلطة الاجتماعية للكنيسة وللأرستقراطية مالكة الأرض، عن طريق نقد الدين بوصفه مصدر المعرفة والأعراف الاجتماعية والقيم العامة. وإذا كانت المعرفة الحقيقية مؤسسة على الملاحظة والوقائع، فإن الدين المؤسس على الوحي والتقاليد يكون مجرد رأي أو وهم. وبالفعل، اتهم دعاة التنوير الكنيسة باختراع المسيحية بغرض الحصول على امتيازات اجتماعية عبر إبقاء عامة الناس في حالة من

الرهبة والخوف والجهل. ونُظر إلى النظام الاجتماعي القائم المتحالف مع التراتبية الكنسية والمَلَكية والأرستقراطية المالكة للأرض باعتباره حيلة هشة تقوم بالأحرى على أسس دينية مزعزعة.

بمناصرة قضية العلم، تمكن دعاة التنوير من شن هجوم مباشر على الوضع الراهن الاجتماعي. إلا أن طريقتهم في النقد يمكن أن تتحول هي نفسها ضدهم بسهولة. وإذا كانت الكنيسة قد صاغت رؤية للعالم تخفي وراءها رغبتها في السلطة، ألا يمكن أن يكون هذا صحيحًا أيضًا بحق التنويريين؟ ألم يعتزموا إحلال العلم محل الدين والعلماء محل الكهنة؟ هل ادعاء أن العلم وحده هو الذي يكفل المعرفة الحقيقة ويكفل التقدم الاجتماعي مجرد حيلة أخرى من نخبة اجتماعية ترغب في إضفاء الشرعية على رغبتها في السلطة؟

تكتسب شكوكنا صدقية عندما نلاحظ أن دعاة التنوير، على الرغم من بلاغتهم كلها في الحديث عن العلم، بصفته مؤسسًا على الوقائع والملاحظات والمنهج، تجاهلوا أن العلم، مثله مثل الدين، يقوم على أفكار لا يمكن إثباتها علميًا؛ على سبيل المثال، ليس في مقدور العلم أن يثبت صحة ادعاءات أن البشر كائنات طبيعية، وأن الطبيعة متسقة وشبيهة بالقانون، وأن الملاحظات تسفر عن معرفة، وأن التاريخ مُنَمَّط، وأنه مُوجَّه نحو هدف؛ فهذه المعتقدات هي في نهاية المطاف مسألة إيمان. إضافة إلى ذلك، على الرغم من التطمينات بأن تفسيراتهم الاجتماعية مبنية على أساس صلب من الوقائع، أثار معاصروهم والأجيالُ اللاحقة شكوكًا خطِرة؛ على سبيل المثال، أعلن مونتسكيو، بالنظر إلى إصراره على مقاربته العلمية، قائلًا: «لم أستخلص مبادئي [في التنظيم الاجتماعي] من أفكاري المسبقة بل من طبيعة الأشياء» [(3)]. ولكن، هل كشفت «طبيعة الأشياء» هذه عن أن المناخ، حسبما اعتقد مونتسكيو، وليس الدين أو الطبقة الاجتماعية، هو العامل الرئيس المحدد للمنظومات السياسية؟ عندما اقترح مونتسكيو أن الأجواء الباردة تنتج أفرادًا يتحلون بالشجاعة والكرم ولا يكترثون بالألم، وعندما فسر «حب الإنكليز للحرية» بنفاد صبرهم الناتج من الطقس البارد، هل كان ببساطة يوصل صوت «طبيعة الأشياء» أم صوت تحيزاته؟ وممّا يمكن أن يكون أدلّ على التنميط الأخلاقي للفكر الاجتماعي في عصر التنوير هي قصصُهم الكبرى عن مسيرة التقدم البشري وانتصار العقل على الخرافة. تشبه هذه السرديات بشكل مريب نسخًا علمانية من الاعتقاد المسيحي بالألفية. باختصار، تُرك لدينا انطباع بأن ممارسة العلم في عصر التنوير ضامن للحقيقة شأن ضعيف كالدين. ويظهر أن الصدام الثقافي بين أنصار الدين ومؤيدي العلم إنما هو معركة تدور حول شكل المجتمع والحق في تشريع معايير ومُثُل اجتماعية.

على الرغم من احتفاء دعاة التنوير بالعلم باعتباره وسيلة للحقيقة، فإنهم استخدموه أداة قوية للتغيير الاجتماعي. وما من سبب للشك في صدق اعتقادهم أن العلم هو الطريق للمعرفة الحقيقية؛ فهُم قبلوا المعادِلة التي

تقضي أن العلم يساوي الحقيقة بالطريقة نفسها التي أكد بها أسلافهم المسيحية باعتبارها عقيدة، حيث إن المعتقدات تتصلب فتغدو عقيدة عندما تصبح فهمًا شائعًا ومسلَّمًا به لدى قطاعات عريضة من المجتمع. بحلول منتصف القرن الثامن عشر وحتى أواخره، كان العلم بالفعل جزءًا مركزيًا من رؤية عالمية إنسانية علمانية، وموضع تقدير لدى كثير من الأوروبيين المتعلمين. علاوة على ذلك، اعتبر كثير من الأوروبيين العلم رمزًا لعصر تنوير جديد، وقوة تقدم اجتماعي في آنٍ، وكانت مناصرة العلم تعني الانسجام مع مسيرة التقدم البشري. ربما كانت المسيحية موضع سخرية بالنسبة إلى عصر التنوير، إلا أن إيمانها بأن الحقيقة ستجلب الخلاص استمر في التنشيط حتى للعقل المتنور.

ربما لا يكون عصر التنوير نقطة التحول العظيمة في التاريخ الإنساني التي ظنها أعظم مفكريه وكثير ممن خَلَفَهم، ولكنه كان فترة اضطراب وتغير كبيرين. وكانت الخطوط العريضة لنوع جديد أو «حديث» من المجتمع تظهر بوضوح في توسع التجارة، وفي تكوّن مؤسسات سياسية ليبرالية، وفي التنظيم الطبقي الناشئ في المجتمعات الأوروبية. وكان أفراد كثيرون - خصوصًا في الغرب - يفهمون هذه التغيرات باعتبارها تمثل التقدم البشري الرئيس. كذلك، ومن وجهة النظر هذه، ينتصب العلم بوصفه رمزًا للتقدم وقضية رئيسة معًا.

كان هناك من يندد بمناصري عصر التنوير؛ إذ لم يكن الجميع في القرن الثامن عشر من المتحمسين له، بل شكك النقاد بالمعادلة القاضية بأن العلم يساوي الحقيقة، كما شككوا في أن العصر الحديث يشير إلى تقدم البشرية الحتمي، فالتنوير استثار حركة مناهضة للتنوير. وأظهرت مناهضة التنوير قدرًا كبيرًا من التنوع، على غرار ما أظهر التنوير، حيث ناصر النقاد «الرومانسيون»، مثل الشاعرين الإنكليزيين واردزوورث (Wordsworth) وكولريدج (Coleridge)، الحدس والعاطفة والأشواق الروحية ووحدة الطبيعة مع البشرية والإله [(4)]. أمّا الناقدان الاجتماعيان «المحافظان» الكبيران إدموند بيرك وجوزف دو ميستر (Joseph de Maistre)، فإنهما أصرا على مُثُل اجتماعية تضع الدين والتقاليد موضع تقدير [(5)]، بينما دافع النقاد الثوريون، أمثال الراديكاليَين الفرنسيين غراكوس بابوف (Gracchus Babeuf) وشارل فورييه (Charles Fourier)، عن قيم المساواتية المرتبطة بمثل أعلى اجتماعي رعوي وزراعي [(6)]. كانت هذه الأصول المتنوعة من مناهضة التنوير تشترك في عداء عميق تجاه الفردية الاقتصادية وعلمنة الثقافة، وتجاه إضفاء الطابع العلمي (scientization) على المعرفة، وتجاه مبدأ التقدم الاجتماعي.

عندما اكتسحت روح الحرية والتغيير الاجتماعي الجديدة أوروبا والولايات المتحدة، اشتدت الصراعات الأِيديولوجية بين دعاة التنوير، وبينهم وبين النقاد

من الجانب المناهض للتنوير، وانتقلت إلى مركز الحياة العامة. وكانت مسألة معنى العلم وأهميته الاجتماعية في صلب تلك النزاعات الثقافية.

ورث خلفاء علم المجتمع في عصر التنوير إيمان التنويريين بالعلم. وتشربوا الآمال الأخلاقية العظيمة المرتبطة بالعلم، ومع ذلك، لم يتمكن وارثو عصر التنوير من تجاهل الحقائق المنبهة لتجاوزات الثورة الفرنسية أو كثرة نقاد الإنسانوية العلمانية لعصر التنوير. في بداية القرن التاسع عشر، كان الصراع على أفكار العلم والمجتمع والتغير التاريخي هو الذي شكّل الأساس الذي قامت عليه رؤى الأعمال الكلاسيكية العظيمة.

أوغست كونت

عاش كونت في فترة الهيجان الاجتماعي الشديد في فرنسا، حين تحطمت آمال الأوروبيين العريضة تجاه الثورة الفرنسية (1789) بفعل لجوئها إلى الإرهاب السياسي، وفشلها في تحقيق فرنسا جديدة. مع ذلك، لم يختف الإيمان المتقد بالحرية (liberty) والتقدم المستوحى من عصر التنوير في أعقاب الثورة، وكان أن نال كونت حظه من هذا الإيمان التنويري، بيد أنه أصيب، مثل كثير من معاصريه، بالفزع من عودة الحكم الملكي في العقود الأولى من القرن التاسع عشر. وتشكَّل فكره الاجتماعي في فرنسا الممزقة بين التنويريين والثوريين من ناحية، ومناصري الإمبراطورية والملكية من ناحية أخرى.

لاحظ كونت أن فرنسا كانت في حالة أزمة اجتماعية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، حين كان التنوير بمعية الثورة الفرنسية قد قطعا شوطًا بعيدًا في تقويض فرنسا القديمة التي كانت تحت سيطرة الكنيسة وأرستقراطية ثرية من ملّاك الأراضي. ومع ذلك، فشلت الثورة في استحداث فرنسا جديدة. وكان دعاة التنوير، ولا سيما العناصر الأكثر راديكالية التي ألهمت الثورة (مثل روسو وروبسبيير)، على حق في فضح حالة الفلاحين والعمال الجائرة، وانتقاد فساد الكنيسة والطبقة الأرستقراطية. ولسوء الحظ، لم يكن في الإمكان ترجمة تطلعاتهم الاجتماعية الطوباوية إلى برنامج إصلاح اجتماعي واقعي. ولم تكن محض صدفة أنه بعد أن تولى الثوريون السلطة تراجع حكمهم بسرعة، متحولًا إلى صراعات على السلطة وعنف شديدين، وحل القمع الوحشي محل العقل والقانون. في هذا الصدد، اعتقد كونت أن منتقدي التنوير - وكان أكثرهم يمثلون التقاليد المحافظة والعقيدة الكاثوليكية - كانوا محقين في انتقادهم مفكري التنوير على تقاعسهم عن إدراك أن التغيير الاجتماعي يجب أن يكون راسيًا (anchored in) في العادات والتقاليد.

مع ذلك، عبر هؤلاء النقاد المحافظون عن اختيار واحد فقط: الدفاع عن الوضع الراهن ضد الفوضى التي توقعوا أن يطلَق لها العنان نتيجة إصلاحات التنويريين. لم يكن في اعتقاد كونت أن هذا الموقف يمكن الدفاع عنه في

ضوء التغيرات الاجتماعية البعيدة المدى والتي ظهرت في القرن السابق. كانت فرنسا أمة في طريقها لتصبح مجتمعًا صناعيًا حديثًا، وكان هذا أمر لا رجعة فيه وعلامة على التقدم الاجتماعي.

> **أوغست كونت (1857 - 1798)**: وُلد في مونبلييه بفرنسا، تشكلت أفكاره خلال اضطرابات الثورة الفرنسية والثورات المضادة. لذا، لا عجب في أنه كان مهتمًا اهتمامًا خاصًا بالكيفية التي تؤسس بها المجتمعات نظامها الاجتماعي وكيفية تغيرها. وكان مفاد محاجّته أن المجتمعات تتطور خلال متوالية من ثلاث مراحل. وكانت القوة الدافعة للتطور الاجتماعي تتمثل في الأفكار السائدة في ذلك الوقت، أمّا المرحلة الأخيرة - التي أطلق عليها مصطلح المرحلة الإيجابية - فكانت موجهة بالمعرفة العلمية. افترض كونت أن السوسيولوجيا ستكون الثمرة النهائية لعصر العلم، وأن السوسيولوجيا ستكتشف قوانين الحياة الاجتماعية ممهدة الطريق للتقدم الاجتماعي العظيم.

كانت فرنسا في حالة اجتماعية انتقالية، وكانت فرنسا القديمة تُحتضر. وكان من شأن عودة الملكية وسلطة الكنيسة والأرستقراطية أن تثير فوضى اجتماعية، ولم يكن هناك مفر من التغيير.كانت فرنسا الجديدة التي تخيلها الثوريون - مجتمع الحقوق الشاملة والمساواة والديمقراطية الجماعية المباشرة والإنسانوية العلمانية - دعوة إلى الفوضى الاجتماعية. وعلى النقيض من إيمان التنويريين، لم يكن من الممكن تشكيل مجتمع جديد وفقًا لما يمليه العقل الذي يشرع قوانين ومؤسسات النظام الاجتماعي المثالي؛ فالمجتمع ليس مجرد كتلة من الطين يمكن تشكيلها بحسب رغبتنا. وكان كونت مقتنعًا بأن العقيدة العقلانية لدى التنويريين هي التي تسببت في فشل الثورة الفرنسية. يجب أن يكون التغيير الاجتماعي مترسخًا في التقاليد الحية لماضي الأمة، وبفهم مبادئ النظام الاجتماعي.
كانت فرنسا في أزمة اجتماعية؛ إذ كانت مستقطبة بين مناصري التغيير الجذري والمدافعين عن النظام الاجتماعي المنحسر، ما أدى إلى أوضاع اجتماعية غير مستقرة بشكل واضح، على غرار ما كان جليًا في التأرجح بين الجمهورية والإمبراطورية والملكية في فرنسا القرن التاسع عشر. عاش كونت نفسه في ظل سبع منظومات سياسية مختلفة بدءًا بالحكومات الجمهورية القصيرة العمر إلى الملكيات المستعادة وحتى إمبراطورية نابليون. ولم يكن الاضطراب الاجتماعي (social unrest) سياسيًا فحسب، بل كانت فرنسا تمر بمرحلة التصنيع المكثف الذي أحدث توترات اجتماعية شديدة في مجتمع كان لا يزال زراعيًا إلى حد كبير. تعرضت النخبة الكهنوتية والأرستقراطية الحاكمة للتحدي من شريحة اجتماعية قوية من أرباب الصناعة

والمصرفيين الذين كانوا، بدورهم، مهدَّدين من الفلاحين والعمال والحرفيين الساخطين.

رغب كونت في إيجاد مخرج من هذا المأزق الاجتماعي، فاقترح برنامجًا للإصلاح الاجتماعي يوفر رؤية اجتماعية لفرنسا السائرة على ألحان التقدم الاجتماعي. أمّا أداة هذا الإصلاح الاجتماعي، فكانت علم المجتمع الجديد الذي سمّاه كونت السوسيولوجيا.

رؤية كونت العلمية للسوسيولوجيا

شعر كونت أن عصره الحالي هو نقطة تحوّل في التاريخ؛ ففي حين فسر بعض الأوروبيين الأزمة الاجتماعية الجارية بأنها ترمز إلى انحدار اجتماعي، أدرك كونت أنها مؤشر على مخاض ولادة عصر جديد من التقدم البشري غير المحدود.

كانت الأزمة الحالية ثقافية في جوهرها. وكانت فرنسا - مثل أوروبا بأكملها - تعاني آلام مخاض تغيُّر ثقافي عظيم سيشكل في نهاية المطاف مصير المجتمعات كلها. وكانت البشرية على مشارف تحولات ضخمة في أسسها الثقافية. وكان هذا التغير يشمل نقلة من الرؤية العالمية الدينية والميتافيزيقية إلى أخرى علمية. ووصل الصدام الثقافي بين الرؤيتين إلى ذروته في فرنسا في القرن التاسع عشر. وكان منظور كونت بشأن أزمة أوروبا الثقافية يقوم على أساس من الرؤية الشاملة لتطور العقل البشري.

اعتقد كونت أنه اكتشف قانونًا يحكم تقدم العقل البشري؛ فتبعًا لما يسمى «قانون المراحل الثلاث» (Law of the Three Stages)، يمر العقل البشري عبر مراحل فكرية ثلاث: اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية. في المرحلة الأولى، اللاهوتية، يفسر العقل البشري منشأ الظاهرة وغايتها النهائية بإرجاعها إلى كيانات فوق طبيعية (مثل الأرواح، الكائنات الإلهية، الآلهة)، ومن شأن الرؤية المسيحية للعالم أن تمثل تلك المرحلة اللاهوتية. أمّا في المرحلة الثانية - الميتافيزيقية - فيواصل الفكر البشري بحثه للكشف عن علة الأشياء الأولى والنهائية، ولكنه يحتكم إلى الجواهر والقوى المجردة (مثل العقل البشري أو القانون الطبيعي). وتوضح منظومات ديكارت أو لايبنتز الفلسفية تلك المرحلة الميتافيزيقية. أمّا المرحلة الثالثة - الوضعية - فتتخلى عن البحث عن الجواهر وعن العلل الأولى والغايات النهائية لمصلحة تفسيرالارتباط بين الوقائع وتعاقبها. يتنحى التكهن الفلسفي والديني جانبًا ليفسح المجال أمام اكتشاف القوانين الطبيعية والاجتماعية، وتمثل المرحلة الوضعية عصر العلوم الحديثة.

لا يتمثل مسعى كونت في مجرد وضع مخطط لسلسلة من التغيرات، بل يضع مخططًا لتطور تاريخي تقدمي. ولا تمثل العلوم مجرد رؤية عالمية وارثة للدين والفلسفة، بل تمثل فتحًا جديدًا يتجاوز التكهن إلى الحقيقة. واعتقد كونت، بوصفه وارث عصر التنوير، أن اكتشاف لغة للحقيقة يمثل نقطة تحول بالنسبة

إلى البشرية؛ إذ ستحرر الحقيقةُ الجنسَ البشري من شبكة الجهل والوهم والخطأ التي أبطأت مسيرة تقدم البشرية - وأحيانًا أوقفتها تمامًا.

اعتقد كونت أن كل علم يمر عبر هذه المراحل الثلاث، لكن بمعدلات تتباين بحسب درجة صعوبته؛ إذ إن العلم الأكثر عمومية وبساطة يسبق تلك العلوم الأكثر تحديدًا وتعقيدًا. وبالتالي، اقترح كونت أن الرياضيات وعلم الفلك سيبلغان المرحلة الوضعية قبل الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والسوسيولوجيا. بكلمات أخرى، اعتقد كونت أن الجنس البشري سيتمكن أولًا من تحرير نفسه من الأفكار الدينية والميتافيزيقية في الموضوعات البعيدة عن الاعتبارات الإنسانية (مثل الرياضيات أو علم الفلك أو الفيزياء)؛ فحالما تتحرر أفكارنا بشأن الطبيعة من المعتقدات الدينية والميتافيزيقية، سيكون من الممكن تطبيق مقاربة علمية على الشؤون البشرية. وبالتالي، فإن السوسيولوجيا باعتبارها دراسة للبشرية، ستكون آخر ما سيتطور من العلوم، لأنها أكثرها تعقيدًا وتحديدًا.

إن السوسيولوجيا هي ملكة العلوم؛ فخلافًا للعلوم الأخرى التي تسعى إلى تحليل قطاع حياتي واحد ضيق، تدمج السوسيولوجيا جميع المعارف عن البشرية. ويعتمد كونت على علم البيولوجيا من أجل صوره ولغته الاجتماعيتين الموجهتين؛ إذ يُصوَّر المجتمع بصيغ عضوية كمنظومة تلبى «احتياجاتها» بواسطة العمليات العادية لأجزائها المترابطة وظيفيًا. ومثل أي كائن حي، ينمو المجتمع بطريقة بطيئة ومستمرة وخطية، مُظهرًا انتقالًا من البساطة إلى التعقيد، ومن الوجود بالقوة إلى وجد بالفعل عبر تحقيق الذات. أريد للسوسيولوجيا أن تكون علم المجتمع، وكان هدفه اكتشاف القوانين الكونية الشاملة التي تحكم تنظيم البشرية وتطورها.

تصور كونت أن السوسيولوجيا تتكون من جزأين: استاتيكا وديناميكا (علم السكون وعلم الحركة)؛ تحلل الاستاتيكا الاجتماعية (social statics) هيكل المجتمع وأداء وظائفه، وهي تصف أجزاء المجتمع الأولية ووظائفها وصلاتها البينية، في حين تبحث الديناميكا الاجتماعية (social dynamics) في تطور البشرية، وتكشف مصدر التغير ومراحله واتجاهه. ولم يكن هدف كونت أقل من وضع القوانين الشاملة للاستاتيكا الاجتماعية والديناميكا الاجتماعية، وهو مشروع بدأ في مؤلَّفه *The Course of Positive Philosophy* (**محاضرات في الفلسفة الوضعية**) (1830 - 1842)، وأتمه في الكتاب المعنون *System of Positive Polity* (**منظومة الكيان السياسي الوضعي**) (1851 - 1854) [(7)].

بدأت السوسيولوجيا لدى كونت بافتراض أساسي مفاده أن لكل علم موضوعه المنفصل الخاص به. وانطلاقًا من الحكمة التقليدية لكثير من مفكري التنوير، رأى كونت أن من الخطأ تصور المجتمع تجمُّعَ أفراد، معتقدًا، بدلًا من ذلك، أن المجتمع يتكون من تفاعلات اجتماعية، وقواعد اجتماعية، ومؤسسات

مستقلة عن سيكولوجيا الأفراد. وتدرس الاستاتيكا الاجتماعية بنية هذا العالم الاجتماعي وأداءه لوظائفه. وتتمثل المسألة الرئيسة في شرح النظام الاجتماعي، ولا سيما في المجتمعات الحديثة؛ في ظل التركيز على الفردانية التي يعززها مجتمع آخذ في التحول إلى التصنيع، كيف يمكن كبح جماح المصلحة الذاتية للوصول إلى الاستقرار الاجتماعي؟ ركز كونت على دور الأسرة والحكومة والدين في شرح النظام الاجتماعي؛ إذ توفر الأسرة الوسط الاجتماعي الأخلاقي التكويني الأولي المساند للفرد. إن فكرة الشخص المستقل المكتفي ذاتيًا ما هي إلا وهم، لأننا نولد ضمن أسر ونتكوَّن فيها. وحيثما يضعف تأثير الأسرة، يعوض الدين ذلك، إذ يقدم الدين عقيدة مشتركة تعمل على تمتين أواصرنا الاجتماعية وولاءاتنا للمؤسسات الاجتماعية والسياسية.

ابتكر كونت فكرة الديناميكا الاجتماعية لشرح قوانين التطور الاجتماعي. وأفاض في ما وضعه من رؤية شاملة لتقدم البشرية نحو الكمال، حيث إنه تصور البشرية تجتاز مراحل ثابتة غير متغيرة، وتمثل كل مرحلة تالية مستوى من التطور البشري أعلى ممّا سبقها، مع أن المجتمعات كلها كانت لتمر عبر المراحل عينها في الوقت نفسه لو لم يكن هناك تدخلات وحوادث (مثل الكوارث الطبيعية) تتسبب في إحداث تغيير اجتماعي يواصل التحرك بمعدلات متباينة. وبالتالي، تُفسَّر جميع الاختلافات التي يمكن أن نلاحظها بين المجتمعات عبر التاريخ باعتبارها تُظهر مراحل التطور البشري المتتالية كلها. ومن وجهة النظر هذه، يمكن أن نحدد مواقع المجتمعات كافة في مكان ما على تسلسل هرمي للتطور البشري من أدنى الأنماط الاجتماعية إلى أعلاها.

يُنظر إلى التغيير الاجتماعي باعتباره عملية تقدمية خطية ذات اتجاه، إذ تتحرك البشرية نحو الهدف أو خط النهاية نفسه، ولو بوتائر متباينة. إن تطور العقل البشري هو الذي يدفع التطور الاجتماعي، وتتلازم (correlated) التغيرات في المؤسسات السياسية والاجتماعية مع التطور الثقافي بعلاقة متبادلة. وهكذا، يسيطر الكهنة والمؤسسات العسكرية على المرحلة اللاهوتية، بينما تكون الهيمنة على المجتمع للمحامين والكهنة في المرحلة الميتافيزيقية التي توافق، تقريبًا، الحقبة الحديثة المبكرة (1300 - 1700). وأخيرًا، سوف تشهد المرحلة الوضعية، وهي مرحلة آخذة في الظهور للعيان في المجتمعات الأوروبية، تنامي سلطة رجال الصناعة والعلماء. وذهب كونت إلى أن البشرية كلها تتطور عبر هذه المراحل الاجتماعية الثلاث، ويبلغ التاريخ ذروته في العصر الوضعي (positive age).

اعتقد كونت أن التطور البشري وصل إلى نقطة تحول؛ إذ كانت الأزمة في فرنسا وأوروبا ناجمة عن تصادم ضخم بين المنظومات الاجتماعية ووجهات النظر العالمية الثلاث تلك. ومثّل التنويريون المرحلة الميتافيزيقية، مع أن

بعض أصول فكر التنوير كان يشير إلى الحقبة الوضعية، بينما مثّل أعداؤهم اللدودون - المحافظون المدافعون عن الوضع الراهن - المرحلة اللاهوتية. لاحظ كونت في الفتوحات المحققة في مجال العلم خلال القرون القليلة الماضية صعود روح المرحلة الوضعية. وكانت السوسيولوجيا لدى كونت تعتزم توفير تشخيص للأزمة المعاصرة واقتراح علاج لها: توطيد النظام «الوضعي» أو العلمي - الصناعي. وتبعًا لـ «قانون المراحل الثلاث»، يتجه التطور بلا رجعة نحو العصر الوضعي. وفي رأيه، كان قدر فرنسا أن تعمل كقابلة ميلاد النظام العالمي الجديد. وكان أيضًا، كما سنرى، مقتنعًا بالدرجة ذاتها بأنه كان قدر السوسيولوجيا أن تبين لفرنسا دورها التاريخي المحدد.

رؤية كونت المقدسة للسوسيولوجيا

ثمة مفارقة في صلب السوسيولوجيا كونت؛ فرؤيته العلمية للسوسيولوجيا تنشطت بفعل رغبة أخلاقية جامحة كانت قد سيطرت على عمله في نهاية المطاف. وهو اعترف صراحة بدوافع عِلمه الأخلاقية، حيث رغب في أن يزود البشرية بفهم لقوانين التطور البشري التي يمكن أن تعمل بوصفها مبادئ أخلاقية موجَّهة من أجل الإصلاح الاجتماعي، فإن تمكّنت السوسيولوجيا من الكشف عن المبادئ الأساسية للنظام والتغيير الاجتماعيين، فسوف تتمكن المعرفة الحقيقية من توجيه الإصلاح الاجتماعي.
مثل كثير من مفكري التنوير الاجتماعيين، اعتقد كونت أن دور العلم في إنتاج الحقائق الاجتماعية يمكن فصله عن دوره الأخلاقي. مع ذلك، فشل كونت نفسه في الحفاظ على انفصال العلم عن الأخلاقية.
تصور كونت أن السوسيولوجيا مؤسَّسة على قاعدة صخرية صلبة من الملاحظات والوقائع، مع أنه ارتأى أن الحقائق تتماسك بفعل منظور فكري عريض. ومع ذلك، لم يوضح كونت قط أصول المنظورات التفسيرية هذه، أو علاقتها بـ «الوقائع». فإن كانت النظريات التي توجه الملاحظة تنشأ ضمن رؤية عالمية ثقافية مخصوصة، فكيف يمكن أن نتأكد من أنها - النظريات - ليست منحازة بفعل القيم والمصالح الاجتماعية التي ينطوي عليها أصلها الاجتماعي؟ وإذا كانت النظريات توجه انتقاء الوقائع وترابطها البيني، فكيف يمكن أن نتجنب الشك في أن المُنظرين ينتقون الوقائع ويفسرونها بطريقة تؤكد النظرية؟ فلننظر في الأفكار الاجتماعية الخاصة بكونت. إن الأفكار الموجهة في السوسيولوجيا التي وضعها - مثل الافتراضات حول وحدة الطبيعة البشرية، وسيرورة التاريخ المستمرة الخطية ذات الاتجاه، وحول تقدم البشرية - لا تزيد كثيرًا على كونها قفزات إيمانية شبيهة بطريقة التفكير الديني والفلسفي، فأي حقائق يمكنها أن تؤكد أو تنفي نظرية بضخامة قانون المراحل الثلاث؟ وكيف يمكننا أن نتجنب الاستنتاج بأن نظرية كونت في التطور الاجتماعي (evolutionary theory) تنم عن تحيزات رجل غربي علماني

إلى حد كبير يستلهم عقيدة آخذة في التقدم؟ فكونت يختزل العالم غير الغربي بكامله إلى ما لا يزيد كثيرًا على لاعب صغير في التاريخ البشري. أليس هذا غرور الغرب الحديث؟ إن رؤية كونت للبشرية رؤية ألفيَّة بعمق، تُظهر الموضوعات اليهودية - المسيحية المعتادة، وأكثرها لفتًا توقُّعه فترة من السلام العالمي والكمال البشري.

أخيرًا، تطفح رؤية كونت الأخلاقية خلال كلامه البلاغي على العلم؛ إذ كان أحد الأهداف المركزية للسوسيولوجيا لدى كونت يتمثل في إزاحة الستار عن مبادئ النظام والتغيير الاجتماعيين، بل وتوفير مخطط لبناء المجتمع الصالح؛ فبينما كان مؤلَّفه الرئيس الأول، أي **محاضرات في الفلسفة الوضعية**، يعتزم أن يكشف عن القوانين الشاملة للاستاتيكا والديناميكا الاجتماعيتين، عُني مؤلَّفه اللاحق، **منظومة الكيان السياسي الوضعي**، بالدور الأخلاقي للسوسيولوجيا. ففي المجتمع الوضعي المتحقق بكماله، سيتقاسم رجال الصناعة السلطة مع العلماء، وبينما ستكون الأفضلية لرجال الصناعة في المجال الدنيوي للأداء المؤسسي، سيتحكم العلماء في المسائل الروحانية، وستعمد العلوم إلى توفير معتقدات المجتمع الجديد الأساسية. وسوف يُؤلَّه مستحدثو العلم أمثال غاليلي ونيوتن وكونت نفسه، وستنشأ طوائف من العُبَّاد حول هذه الشخصيات المقدسة. وبقدر ما توفر السوسيولوجيا رؤية اجتماعية موحِّدة في المجتمع الوضعي، سيصبح السوسيولوجيون على وجه الخصوص كبار كهنة ذلك المجتمع! سيضع السوسيولوجيون المبادئ الأخلاقية الموجهة في المجتمع الوضعي، وسيحددون الواجبات والالتزامات والأدوار الاجتماعية التي ينبغي القيام بها كي يسود الانسجام الاجتماعي (social harmony).

شعر سوسيولوجيو القرن العشرين الذين يستلهمون الرؤية العلمية بالحرج نتيجة رغبة كونت في تحويل العلم إلى ديانة؛ فهُم حاولوا أن ينبذوا اندفاعه النبوئي الديني هذا باعتباره إمّا انعكاسا لتدهوره الفكري التدريجي وإمّا باعتباره، على الأقل، قابلًا لأن يُفصل عن انجازاته العلمية. لكن كونت كان في صميمه عالم اجتماع رؤيويًا بُنيت رؤيته الأخلاقية في صميم سوسيولوجياه.

قراءات مقترحة

Gay, Peter. *The Enlightenment.* New York: W. W. Norton, 1977.

Nesbit, Robert. *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books, 1966.

Pickering, Mary. *Auguste Comte.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Tucker, Ken. *Classical Social Theory*. Cambridge, MA: Blackwell, 2001.

(1) Baron de Montesquieu, The Spirit of the Laws (New York: Hafner Press, 1975).

(2) Marquis de Condorcet, Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind (New York: Noonday Press, 1955).

(3) Montesquieu, The Spirit, p. lxvii.

(4) عن النقد الرومانسي لعصر التنوير، ينظر:

M. H. Abrams, Natural Supernaturalism (New York: Norton, 1971); Charles Taylor, Hegel (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); Alvin Gouldner, «Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science,» in: For Sociology (New York: Basic Books, 1973).

(5) من أجل نظرة عامة عن الفكر الاجتماعي المحافظ في هذه الحقبة، يُنظر:

Karl Mannheim, «Conservative Thought,» in: From Karl Mannheim, ed. by J. Wolff (New York: Oxford University Press, 1971); Robert Nesbet, The Sociological Tradition (New York: Basic Books, 1966).

(6) عن النقاد الثوريين للتنوير، ينظر:

G. H. Cole, Socialist Thought (New York: St. Martin’s Press, 1962); J. L. Talmon, The Rise of Totalitarian Democracy (Boston: Beacon Press, 1952); George Lichtheim, The Origins of Socialism (New York: Praeger, 1969).

(7) Auguste Comte: The Course of Positive Philosophy, 3 vols. (London: George Bell and Sons, 1876 [1830 - 1842]); System of Positive Polity, 4 vols. (New York: Burt Franklin, 1875 [1851 - 1954]).

الفصل الثاني: نظرية كارل ماركس الثورية

لم يلتق ماركس بكونت إطلاقًا، وتعليقاته المستخفة بمعاصره الأكبر سنًّا نوعًا ما تشير إلى أنه كان يعتبره نزقًا إلى حد ما. في الحقيقة، كان ماركس نفسه، بحسب التقارير، مشاكسًا إلى حد كبير وغضوبًا، خصوصًا مع منافسيه المثقفين. كما أن كونت صنع لنفسه، في النصف الأول من القرن التاسع عشر، موقعًا وسط الأوروبيين المثقفين، في حين أن ماركس كان خلال معظم حياته العملية غير مشهور نسبيًا. وفي الواقع، كان بين كونت وماركس كثير من القواسم المشتركة، ولا سيما أمَل بأن بزوغ عصر جديد سيحرر البشرية. ومثل كونت، اعتقد ماركس بحماسة أن للمعرفة الاجتماعية دورًا رئيسًا في إحداث هذا العصر الجديد.

وحدة النظرية والتطبيق

وضع كونت أفكاره الاجتماعية في سياق فرنسا ما بعد الثورة. وكانت فرنسا منقسمة بين تقليد تنويري مشبع بآمال الإنسانية الألفية في صنع المستقبل بحسب إرادته، وجماعات اجتماعية دافعت بثبات عن سلطة الماضي. كان يكمن وراء صدام الرؤى العالمية هذا صراع بين طبقة وسطى ناشئة وطبقة راسخة من النبلاء مالكي الأراضي والنخبة الكهنوتية. وكان علم اجتماع كونت يهدف إلى دمج هذه العناصر المتخاصمة عبر التصريح بأنه لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال التغيير التدريجي المنظم الذي يحترم الماضي. وكانت هذه رسالة لها جاذبية، خصوصًا لدى الطبقة الوسطى التي كانت تخشى كلًّا من استعادة النظام القديم ومن الثورة من الأسفل.

لم تختبر ألمانيا ثورة شبيهة بالثورة الفرنسية أو بثورات المستعمرات الأميركية. إضافة إلى ذلك، بينما اعتبر كثير من المثقفين الألمان فرنسا مجتمعًا ديناميًا حتى ولو كان يشهد صراعًا شديدًا، بدت ألمانيا جامدة ومتخلفة؛ إذ إنها كانت من الناحية السياسية مقسمة إلى دول مستقلة، حيث توحدت ألمانيا في عام 1871 نتيجة قوة بروسيا العسكرية والاقتصادية وحنكة بسمارك الدبلوماسية. أمّا من الناحية الاقتصادية، فقد كانت ألمانيا زراعية إلى حد كبير، مع بعض الانطلاقات التصنيعية التي أحبطتها القيود الحكومية وثقافة مناهضة للأعمال الريادية. ومن الناحية الاجتماعية، كانت ألمانيا تحت هيمنة طبقة النبلاء مالكي الأراضي؛ الطبقة المحافظة إلى حد كبير والتي لم تكن تسمح إلا بقليل من الحرية والتجديد الاجتماعي. وفي ظل هذا التخلف الاجتماعي الألماني مقارنةً بفرنسا، لم يكن من المستغرب أن تكون الطبقة الوسطى

الألمانية ضعيفة سياسيًا وشديدة الإعجاب بالروح العسكرية والأبوية (paternalistic spirit) للأرستقراطية مالكة الأراضي.

كارل ماركس (1818 - 1883): وُلد في ترِيير بألمانيا، وتلقى تعليمه في جامعة بون ثم في جامعة برلين، حيث درس الفلسفة والقانون والتاريخ في عام 1843. انتقل من ألمانيا إلى فرنسا في عام 1843. وفي عام 1847، كلفت الجماعة الاشتراكية المسماة «رابطة العدالة» (League of the Just) ماركس والمتعاون معه منذ أمد طويل فريدريك إنغلز بكتابة «المانيفيستو الشيوعي»، وفيه حدد ماركس الصراع الطبقي باعتباره محرك التاريخ، وتنبأ بنهاية الرأسمالية عن طريق ثورة الطبقة العاملة. وفي المجتمع الاشتراكي سيكون هناك فوارق فردية ولكن ليس تفاوتات اجتماعية كبيرة. وفي نهاية المطاف، انتقل ماركس إلى لندن حيث ألّف كتاب **رأس المال**، وأصبح ناشطًا في «جمعية الشغيلة العالمية».

مع ذلك، تأثرت ألمانيا بروح التغيير الجديدة في أوروبا، فاستحكمت أفكار عصر التنوير في ألمانيا، خصوصًا في دوائر المثقفين. واعتمدت نخب كثيرة من المثقفين والسياسيين الألمان روح التقدم التنويرية مع أن تلك النخب فعلت هذا في مجتمع لا يتمتع إلا بقليل من آفاق التغيير الاجتماعي الحقيقية. وخلافًا لما كان جاريًا في فرنسا وإنكلترا، حيث أدت الطبقة الوسطى دورًا حاسمًا في تعزيز التغيير الاجتماعي الليبرالي، كانت الطبقات الوسطى الألمانية تطمح إلى التشبُّه بالطبقة الأرستقراطية لا إلى إطاحتها. وفي ظل الافتقار إلى جماعة اجتماعية محددة تستطيع إحداث تغيير اجتماعي، افترض كثير من التقدميين الألمان أن قوى التغيير الحقيقية كانت تتمثل في المثقفين وأفكارهم. وبدلًا من مقاربة المجتمع بوصفه ساحة للصراع الاجتماعي، تصور المثقفون الألمان تصادم وجهات النظر بشأن العالم مصدرًا حقيقيًا للتغيير الاجتماعي. وقد فُهم التاريخ بوصفه قصة تطور العقل بواسطة صراع الأفكار.

بلغ ماركس، بوصفه من أبناء التنوير، سن الرشد في ألمانيا معاديةٍ للتغيير بشدة؛ إذ لم يكن ثمة حركة حيوية من الطبقة الوسطى مدفوعة إلى تحدي الوضع الاجتماعي الراهن. وفي العقود الأولى من القرن التاسع عشر، كان استياء الفلاحين والعمال غير منظم. وفي كتاباته المبكرة، أثار ماركس التساؤلات الآتية: ما هي احتمالات التغيير الاجتماعي في ألمانيا؟ أي القوى الاجتماعية في موقع يمكّنها من إحداث التغيير؟ ما هو دور النظرية الاجتماعية أو العلم في تعزيز التغيير الاجتماعي؟ وأخيرًا، ما هي أنواع التغييرات الممكنة والمرغوب فيها؟ وفي معرض التصدي لهذه المسائل، غالبًا ما كان ماركس يتجاوز الأفكار الاجتماعية الليبرالية متجهًا نحو منظور ثوري.

لاحظ ماركس فيما كان يدرس المشهد السياسي الألماني وجود جماعتين اجتماعيتين معنيتين بإحداث التغيير الاجتماعي: الإصلاحيون الليبراليون والفلاسفة المثاليون.

اعتقد الإصلاحيون الليبراليون أن التغيير كان يتطلب إجراءات إدارية وتشريعية تدريجية. ويمكن أن يكون العلم مفيدًا في تحليل مشكلات معينة أو في تزويد معلومات عن قضايا محددة، ولكن اعتقد هؤلاء الإصلاحيون أن لا حاجة إلى نظرية في المجتمع أو في التاريخ. لكن ماركس خالفهم في ذلك، إذ جادل لإثبات أن إحداث التغيير يقتضي فهم القوى الاجتماعية - المؤسسات والتقاليد الثقافية والجماعات الاجتماعية - التي تعترض طريقه، وهذا يتطلب منظورًا نظريًا. أضف إلى ذلك أن ماركس اعتقد أن التقاليد الألمانية التي تؤكد الواجب الديني في طاعة السلطة، كان يعطل التغيير، واعتقد أيضًا أن التغيير الاجتماعي يتطلب إضعاف هذه الثقافة الدينية للسماح للأفكار الجديدة الداعية إلى التقدم الاجتماعي. ويتمتع النقد الاجتماعي بدور جوهري في إضعاف سلطة هذا التقليد الثقافي المناهض للتنوير.

كان ماركس متعاطفًا مع الفلاسفة المثاليين. في الواقع، كان ماركس الشاب عضوًا في جماعة من المنظّرين اللامعين الذين كانت تقاليد المثالية الألمانية مصدر إلهام لهم. وقد استندوا إلى فلسفة كانط وهيغل للتعبير عن رؤيتهم الخاصة عن التغيير المستنير. وكان هدفهم تبديل الثقافة الدينية الألمانية بثقافة إنسانية علمانية تعزز الأفكار الليبرالية نوعًا ما. وكان السبيل إلى إحداث التغيير الثقافي يتمثل في تحدي صحة الأسس الدينية للثقافة القومية الألمانية، وإحلال فلسفة إنسانية علمانية محلها.

كان ماركس عضوًا في حلقة المثاليين، ولكنه كان متبرمًا من ضيق حدود رؤيتهم. اعتبر ماركس أن الفلاسفة النقديين كانوا مُحقين في إصرارهم على أهمية النظرية في تغيير الوعي، لكنهم كانوا، مع ذلك، على درجة من السذاجة في اعتقادهم أن مجرد الانجذاب إلى صحة أفكارهم سيعمل على تحويل الثقافة الألمانية. واقترح ماركس ما يُنتظر أن يصبح مبدأً مثيرًا للجدل في فكره: لا يتصرف الأفراد وفق الأفكار كونها في المقام الأول صحيحة، وإنما يتصرفون وفقًا لمصالحهم الذاتية. ربما تصوغ الأفكارُ أفعالنا، غير أن مصالحنا الاجتماعية تحدد أيّ الأفكار نعتمد. زد على ذلك أن مواقعنا الاجتماعية، ولا سيما مكانتنا الطبقية، تحدد مصالحنا الاجتماعية. ويترتب على ذلك أنه لو كانت الأفكار متجذرة في البنية الطبقية، فإنه لا يمكن أن يحدث تغيير ثقافي إلا بتغيير هذا الشرط الاجتماعي. من المهم نقد الثقافة - عالم الأفكار، القيم، المعاني - ولكن يجب أيضًا أن يوجَّه النقد إلى الأوضاع الاجتماعية التي تُنتج هذه الثقافة وتحافظ عليها. كان ماركس يتحرك مبتعدًا عن فلسفة مثالية منشغلة بالنقد الفكري، وكان منجذبًا نحو منظور «مادي» كان يرى أن المصدر

الفعلي للتطور الاجتماعي يكمن في تصادم المصالح الاجتماعية الناشئة عن أوجه التفاوت الاجتماعي.

خالف ماركس كذلك طريقة تصوّر المثاليين للتغيير في المجتمع الذي ستُحدثه أفكارهم النقدية، حيث افترض المثاليون أن قدرة العقل على اكتشاف الحقيقة كانت كافية لإحداث التغيير؛ فهُم ظنوا أن مجرد أن يُكشف عن الحقائق، سيتحرك عامة الناس للتصرف بحسب هذه الأفكار. وذهب ماركس إلى أن المصالح الاجتماعية، لا الأفكار المجردة، هي التي تحفز السلوك؛ إذ يثق الناس بما تمليه مصالحهم الذاتية. ولا يعني هذا أن النظرية لا تؤدي دورًا في تعزيز التغيير الاجتماعي، بل بالعكس تمامًا، فالنظرية تستطيع أن تصبح قوة للتغيير في حالة واحدة فقط هي عندما تجتذب الأفراد الذين من مصلحتهم الذاتية أن يغيروا الأوضاع الاجتماعية. وبصيغة أخرى، عندما تُعبِّر النظرية عن المصالح الاجتماعية للأفراد الذين تموضعوا اجتماعيًا بصفتهم مضطهَدين، يمكن أن تصبح هذه النظرية قوة تغيير. وبقدر ما يعتمد الأفراد منظورًا نظريًا باعتباره منظورهم الخاص، يدركون العالم من خلال عدسة تلك النظرية. وكذلك «تصبح النظرية ... قوة مادية حال إحكام قبضتها على الجماهير» [(8)]؛ إذ يمكن النظرية أن تساعد في تحويل كتلة من الأفراد المنعزلين إلى جماعة ذات هوية سياسية مشتركة وبرنامج. ولنأخذ مثالًا معاصرًا: عندما اعتمدت النساء منظورًا نسويًا في عام 1970، تغير فهمهن لأنفسهن وللرجال وللمجتمع بشكل كبير، فتحولن إلى كتلة اجتماعية وأيديولوجية من الناشطات نسويًا والمعبَّآت للعمل السياسي.

على الرغم من أن ماركس كان يملك توقعات عالية لدى ماركس عن دور النظرية كقوة سياسية، فإنه لم يعتقد أن النظرية في حد ذاتها يمكن أن تحدث التغير؛ إذ لا يمكن النظرية أن تكون قوة للتغيير إلا إذا وُجد أفراد لديهم مصلحة في تغيير المجتمع بسبب وضعهم الطبقي، حيث إن مكانة المرء الطبقية - باعتباره عاملًا بأجر، على سبيل المثال - هي التي أوجدت احتمالات السخط الاجتماعي، كما أوجدت مصلحة في تغيير الأوضاع الاجتماعية. ولم يكن في مقدور النظرية في حد ذاتها أن تكوّن أحوال السخط الاجتماعي ولا المصلحة في التغيير. ومع ذلك، يمكنها أن تمنح السخط الاجتماعي صوتًا وأن توجه تعبيره السياسي. أمّا في غياب الشروط الاجتماعية المواتية للتغيير، فتصبح النظرية عاجزة. يبدو أن مقصد ماركس يتمثل في أنه في حين أن الأفراد هم الذين يحدثون بالتغيير، فإن ذلك لا يحدث إلا عندما يكونون مدفوعين بالمصلحة الذاتية التي تعتمد بدورها على الأوضاع الاجتماعية الكامنة وراء اللامساواة. وسيكون لدى الأفراد المحرومين اجتماعيًا مصلحة في التغيير الاجتماعي. ولا يمكن النظرية أن تنشئ الأوضاع الأساسية الناضجة من أجل التغيير، ولا أن تكوّن المصلحة في التغيير الاجتماعي، ولكن يمكنها أن تجعل

الأفراد واعين بأن استياءهم اجتماعي في الأصل، وبأن التغير لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال النضال السياسي.

رأى ماركس ضعف احتمالات التغيير الاجتماعي الجوهري في مستقبل ألمانيا القريب، لكنه، مع ذلك، كان يدرك التغييرات الكبيرة الجارية آنذاك في أوروبا. وبينما كان التصنيع بطيئًا في ألمانيا، كانت فرنسا وبريطانيا وأميركا وبلجيكا وإسبانيا تشهد تحولًا في المشهد الاجتماعي بفعل ظهور المصانع وانتشار التجارة ونشوء المؤسسات المصرفية والمالية الجديدة. أضف إلى ذلك أن التصنيع كان مصحوبًا بخطوات جبارة في اتجاه العلمنة (الفصل بين الدولة والكنيسة) والدمقرطة (مثل ظهور الأحزاب السياسية والحكومات الدستورية وتوسيع الحقوق المدنية والسياسية)، وهي تغييرات نظر ماركس إليها نظرة إيجابية. وبينما اعتقد ماركس بأن الطبقات الوسطى هي القوة الدافعة للتحديث الاجتماعي في مرحلته الأولى، فإنه كان واثقًا من أنها ستعارض التغيير الاجتماعي الواسع. ونتيجة عمله صحافيًا فترة في بداية أربعينيات القرن التاسع عشر ثم مكوثه في باريس بين عامي 1843 و1845، تكشفت له قسوة المعاملة التي كان الفلاحون والعمال يلقَونها من الرأسماليين الذين اصطفوا غالبًا مع الأرستقراطية والحرس القديم خوفًا من الثورة من أسفل؛ ففي باريس أصبح يدرك مركزية الصراعات بين الرأسماليين والعمال عندما قرأ الكتابات الحديثة لعلماء الاقتصاد السياسي البريطانيين والفرنسيين، وحين التقى بالاشتراكيين والعمال الراديكاليين. وبالتدريج، بدأ ماركس يرى في الطبقة العاملة الأداة التي ستبدل ألمانيا وأوروبا، بل والبشرية كلها.

لم يتخلَّ ماركس عن إيمانه التنويري في مجيء حقبة جديدة. ومع ذلك، هجر فلسفته المثالية التي آمن بها شابًا بما تنطوي عليه من ثقة في قوة العقل على تغيير العالم. وبالتدريج وضع منظورًا نظريًا أصيلًا كان غرضه فهم المجتمع المعاصر من أجل الثورة الاجتماعية. لم تكن قوى التغيير متمثلة في الطبقات الوسطى، أي الجماعة التي كانت ضعيفة في ألمانيا، بل أيضًا هي التي أظهرت مسبقًا صورتها الحقيقية في قمعها الوحشي للفلاحين والعمال. وكان ينبغي أن يكون حاملو لواء الثورة الحقيقيون الطبقات العاملة التي سيدفعها الفقر وغياب الأمان والانحطاط الاقتصادي إلى التمرد الاجتماعي. اعتزم ماركس أن يربط علمه الجديد عن المجتمع، والذي أطلق عليه اسم «المادية التاريخية»، بالعمال المضطهَدين لصنع خميرة ثورية تكفي تحرير البشرية.

المادية التاريخية: علم ثوري

سارت راديكالية ماركس السياسية جنبًا إلى جنب مع تحوله إلى النظرية الاجتماعية. فكما سبق أن رأينا، أصر ماركس على أن لا بد لأي برنامج للتغيير الاجتماعي من أن يستند إلى منظور نظري يسلط الضوء على المصادر الاجتماعية للصراع السياسي، وعلى الجماعات التي يحتمل أن تُحْدث التغيير.

وبالاعتماد على كتابات علماء الاقتصاد السياسي والمؤرخين البريطانيين والفرنسيين، خلص ماركس فعلًا إلى أن الفلسفة المثالية يلزمها أن تتنحى جانبًا، مفسحة الطريق لنظرية اجتماعية «مادية»، أي لنظرية تحلّل الاقتصاد السياسي للمجتمع. وخلال أربعينيات القرن التاسع عشر، وضع ماركس الخطوط العريضة التي ستبدو عليها نظرية اجتماعية نقدية مرتبطة بالاقتصاد السياسي.

صفى ماركس حسابه الفكري مع الفلسفة المثالية في كتابه المشترك مع صديقه وزميل عمله إنغلز **الأيديولوجيا الألمانية** [(9)]. وسعى الاثنان إلى نقل تركيز النقد الاجتماعي من تحليل الوعي وتطور الأفكار إلى تحليل تطور المؤسسات الاجتماعية والصراعات الاجتماعية.

كان المثاليون الألمان يرون أن الشيء الفريد في بني البشر هو أن لدينا القدرة على إعمال العقل والتفكير. ومع أن كثيرًا من المثاليين ركزوا أساسًا على طبيعة الوعي البشري أو على بنية العقل، فإنهم وضعوا الخطوط العريضة لمنظور اجتماعي، وذهبوا إلى أن الفكر البشري ينتج المعتقدات والقيم والمعايير. ويقال إن لكل مجتمع رؤيته المميزة للعالم، وقيمه، ومعاييره بشأن الحقيقة والصواب والجمال، ومُثله الاجتماعية الخاصة. وكانت الثقافة هي قلب المجتمع الدينامي، والمنظومة الثقافية تكوّن بنية المجتمع. ويعكس تطورُ المجتمع تطورَ ثقافته، وبالتالي، فإن مفتاح تحليل المجتمع يكمن في فهم ثقافته. وتنطوي الصراعات الاجتماعية الرئيسة على تصادم الأفكار. ويُفهم التاريخ على أنه تطور العقل نحو مستويات أعلى من الارتقاء الفكري والاجتماعي.

كان ماركس أكثر مثالية ممّا رغب في الاعتراف به؛ على سبيل المثال، استعار من المثاليين رؤية المجتمع ككل عضوي متناقض يتطور عبر مراحل من النمو. ومع ذلك، كان مصممًا على الانفكاك عن المثاليين لدرجة أنه كان كثيرًا ما يعلن موقفه المعارض لهم، مستخدمًا صيغًا حادة، وهي استراتيجيا جعلت ماركس هدفًا سهلًا للنقد.

أقر ماركس بأن البشر «عقلانيون» من حيث إننا نشكل أفكارًا ذات مستويات متفاوتة من التماسك والاتساق. ومع ذلك، من الخطأ أن نعتبر قدراتنا على إعمال الفكر بصورة متعمَّدة هي جوهر ما يعني أن نكون بشرًا؛ إذ يتجاهل الافتراض الأساسي للمثالية حقيقة حاسمة مفادها أن الجنس البشري جزء من الطبيعة؛ إذ إن حياتنا العقلانية الواعية تفترض مسبقًا وجودنا الفيزيائي المادي. ونحن البشر جديرون بالحياة العاقلة الواعية إن نحن قمنا أولًا بالحفاظ على أنفسنا فحسب ككائنات طبيعية لها أبدان وحاجات فيزيائية حقيقية. يعمد المثاليون خطأً إلى تجريد حياتنا الفكرية الواعية عن الحياة المادية. إن الجنس البشري جزء من الطبيعة، إذ يسكن وعينا داخل أجسامنا، ومصيرنا هو العوز المادي والحاجِة المادية. وقبل أن نتمكن من التفكير أو إنتاج الثقافة، يجب أن

نحافظ على أنفسنا ككائنات طبيعية. إن إعادة إنتاج الحياة المادية يسبق إنتاج الثقافة.

لا يمكن البشر الحفاظ على النفس ذاتيًا، بمعنى أن أجسادنا لا تنتج الموارد التي يلزمها أن تعيد إنتاجها. علاوةً على ذلك، لا تزودنا البيئة الطبيعية بما نحتاج إليه لنعيش. ولا يكفي أن نتطلع إلى الطبيعة لنبقى أحياء، بل يجب أن نغيرها كي نلبي حاجاتنا الجسدية. بصيغة أخرى، لا يعيش البشر خارج الطبيعة بل يحولونها. أمّا النشاط الذي نحافظ من خلاله على هذا التبادل مع البيئة الطبيعية، فيسميه ماركس - بشكل غامض بعض الشيء - العمل أو النشاط الإنتاجي. علاوة على ذلك، عندما نعمد إلى تحويل البيئة الطبيعية لنبقى أحياء، فإننا نشكّل كذلك طبيعتنا البشرية ذاتها. هذا بالضبط ما تعنيه حقيقة أن البشر يصنعون طبيعتهم (مثل: حاجاتنا، عوزنا، رغباتنا، ووعينا) من خلال ممارساتهم الكادحة التي يعتبرها ماركس شيئًا فريدًا بحق يميز الجنس البشري، ويتبع ذلك أن الوعي البشري ومنتوجاته - الثقافة - يجب أن يُفهما من خلال علاقتهما بحياتنا المادية الإنتاجية.

إن وراء مفهوم ماركس للطبيعة البشرية رؤية إنسانية علمانية تنويرية قوية، حيث الجنس البشري ينشئ طبيعته الخاصة بواسطة أفعاله الخاصة. ونحن وحدنا نملك القدرة على صوغ حياتنا بصورة هادفة؛ فمصير البشرية بين أيدينا نحن، وما هو مفروض من الإله أو من قوانين الطبيعة. مع ذلك، اعتقد ماركس أن البشر عبر التاريخ لم يشكلوا مصيرهم بطريقة عقلانية هادفة، بل على العكس تمامًا: يكشف تاريخ البشرية عن قصة الجنس البشري المحزنة، حيث خضع للقوى نفسها التي استحدثها. وكرجل ينتمي إلى الفلسفة التنويرية، أمل ماركس في أن يتغير هذا. وبالفعل، يجند ماركس العلم لتزويد البشرية برؤية وأداة تتيحان لنا السيطرة على مصيرنا. وتكون حكاية الأسى البشري على وشك التحول إلى قصة عن الأمل والإعجاز، ولكن لفهم دور ماركس النبوئي، يجب أن ندرك المبادئ الأولية لعلم المجتمع لديه.

يجدر أن تتمثل نقطة انطلاق أي نظرية عن المجتمع في العمل أو النشاط الإنتاجي في المجتمع. وبافتراض أن النشاط الإنتاجي يعني العمل الاقتصادي أو العمل بأجر (سواء أكان الأجر عينيًا أم مالاً) - بحسب ما يبدو أن ماركس قد فعل - يجدر أن يركز التحليل الاجتماعي بدايةً على وسائل الإنتاج الاقتصادي السائدة في المجتمع. بصيغة أخرى، لماذا يعمد مجتمع ما إلى تنظيم عمله الاقتصادي أو وسائل الإنتاج لديه (الأراضي، المواد الخام، التكنولوجيا، قوى العمل البشرية) بالطريقة التي يقوم بها؟ يُسقط ماركس من حسابه التفسيرات الجغرافية والتكنولوجية لأن مثل هذه العوامل لا يمكن أن تفسر الاختلافات الاجتماعية في المنظومات الاقتصادية الاجتماعية. وما يجعل من ماركس مُنظِّرًا اجتماعيًا مهمًا هو تفسيره الاجتماعي: تعمل ديناميات الطبقة

على صوغ تنظيم الحياة الاقتصادية الاجتماعية والتي تحدد بدورها بنية المجتمع واتجاهه ككل. وهذا، في الأساس، صلب المادية التاريخية.

اقترح ماركس نظرية طبقية عن المجتمع؛ فبحسب ما أعلن في «المانيفيستو الشيوعي»: «إن تاريخ كل المجتمعات الموجودة حتى اليوم هو تاريخ الصراعات الطبقية: حر وعبد، نبيل ورجل من العامة، لورد وقن، رئيس نقابة وعامل مياوم، وبكلمة واحدة المضطهِد والمضطهَد، وقفا كلٌّ ضد الآخر» [(10)]. والمجتمعات كلها، في الماضي والحاضر، كانت وستظل منقسمة بين أفراد يملكون «وسائل الإنتاج ويسيطرون عليها» (أي المواد الخام، التكنولوجيا، والمال أو الموارد لاستئجار العمالة أو شرائها)، وأفراد لا يملكون سوى قدرتهم على العمل. باختصار، كانت المجتمعات كلها تقريبًا مقسمة طبقيًا إلى طبقة مالكة وطبقة عاملة. وباستثناء فترات الثورة الاجتماعية، كانت الطبقة المالكة تتمتع بسلطة أكبر بفضل مواردها الاقتصادية، وبالتالي، كانت قادرة إلى درجة كبيرة على تشكيل تنظيم العمل، بمعنى: ما الذي يُنتَج وكيف، ومن يفعل ماذا. والأهم من هذا كله أن الطبقة المالكة تملك السلطة اللازمة للسيطرة على توزيع الثروة في المجتمع.

إن ما يجعل الطبقة المالكة قوة اجتماعية رئيسة هو أنها قادرة على تحويل قوّتها الاقتصادية الهائلة إلى سيطرة على المؤسسات السياسية والثقافية والاجتماعية؛ على سبيل المثال، من شأن ثروتها ووقت فراغها الفسيح وقدراتها التنظيمية وتعليمها وصلاتها الاجتماعية - أن تمكّنها من السيطرة على الحكومة. وتسمح هذه الموارد نفسها للطبقة المالكة بأن تستولي على المؤسسات الثقافية (مثل المدارس والكنيسة ووسائل الإعلام)، وأن تشكّل الأفكار التي ستكون ذات سلطة ونفوذ اجتماعي. «وبالتالي، فإن الطبقة التي تتحكم في وسائل الإنتاج المادي تسيطر أيضًا على وسائل الإنتاج الفكري، بحيث... لا تكون الأفكار السائدة إلا تعبيرًا مثاليًا عن [الطبقة الاجتماعية] السائدة» [(11)]. وتوجه السلطة الاقتصادية والسياسية والثقافية للطبقة المالكة نحو تعزيز مصالحها الاجتماعية وحماية أساس سلطتها، أي الملكية الخاصة. باختصار، تصبح الطبقة المالكة طبقة حاكمة تُشكِّل المجتمع كله وفق تصورها.

كان ماركس مقتنعًا بأن سلطة الطبقة الحاكمة ليست شاملة أبدًا، وأن مساعيها لممارسة سيطرة تامة على المجتمع فاشلة. ولا يقتصر الأمر على وجود انقسامات داخل الطبقة الحاكمة (يمكن، مثلًا، أن تتصارع شرائح مختلفة من الطبقة الحاكمة)، لكن ما هو أهم هو أن جماهير العمال لا تمتثل بخنوع للسلطة الاجتماعية من أعلى؛ فعلى الرغم من جهد الطبقة الحاكمة لفرض حكمها على المجتمع كله، تعمد شرائح من الطبقة العاملة إلى إنشاء ثقافتها الخاصة التي تعبّر عن مصالحها الطبقية، وتفضي المصالح المتخاصمة إلى الصراع الطبقي. وللطبقة الحاكمة والمالكة مصلحة في أن تكون قوة العمل رخيصة وغير آمنة وطيعة، وهي تريد أن تصون امتيازاتها وسلطتها

الاجتماعيتين بالحفاظ على الوضع الراهن الاجتماعي. في المقابل، تتمثّل مصالح العمال في رفع أجورهم وتحسين أوضاعهم في العمل وخارج العمل، وتعزيز دورهم في المجتمع؛ فدون السطح الهادئ في جميع المجتمعات، ثمة تناقضات عميقة تطفو حتمًا في أثناء المعارك بشأن أحوال العمل وتنفجر، وفي بعض الأوقات تستهل حربًا طبقية مفتوحة. ويشير هذا إلى فترة انتقال إلى مجتمع جديد؛ إذ يتكشف التاريخ البشري بوصفه سلسلة من التغيرات المصيرية المدفوعة بفعل معاناة الطبقات الاجتماعية المضطهَدة وبفعل نضالها.

إن رؤية ماركس للتاريخ ذات صبغة تنويرية محددة؛ فالتاريخ عنده ذو وجهة وذو مغزى: فمن شأن تعاقُب فرادى المجتمعات في الدخول إلى حيز الوجود والخروج منه أن يكشف عن قصة التقدم البشري. وتبدأ نظرية مراحل التاريخ التي وضعها ماركس بـ «المجتمع القبلي البدائي» ثم يخلفه «النمط المشاعي القديم»، ثم «النمط الإقطاعي»، وأخيرًا المجتمع «الرأسمالي - البرجوازي» المُقدَّر عليه التحول إلى «الشيوعية». تدل هذه التغيرات على تقدم البشرية من حالة البساطة والتخلف التي كانت تتحكم فيها القوى غير العقلانية (مثل الخرافة والدين والصراع الطبقي) في أمور البشر إلى حالة من التعقيد والفردية والتطور الثقافي. وفي المرحلة الشيوعية، ستُحكم البشرية بواسطة الاختيار الواعي والعقل، وستتزامن الحرية مع النظام الأخلاقي والانسجام الاجتماعي. وأمّا الحاملة التي ستدشن عصر الحرية الجديد هذا فهي الطبقة العاملة. ونظرًا إلى اتخاذ الطبقة العاملة مُثلَ المجتمع الليبرالي العليا مصدر إلهام لها، ولكن المدفوعة إلى التمرد بفعل حرمانها الهائل، فإنها ستعمد إلى تحطيم قبضة الرأسمالية الحديدية، في حين أنها ستحافظ على عجائب التقدم التكنولوجي والاجتماعي. لقد تصور ماركس ثورة كارثية تجتاح العالم، جالبة عهدًا جديدًا من الحرية الشيوعية.

كتاب رأس المال: منطق الثورة الاجتماعية

خلص ماركس خلال إقامته في باريس (1843 - 1845) إلى أن الطبقة العاملة ستكون منفذ الثورة في عصر الرأسمالية الحديثة. وكان واثقًا من أن هذه الثورة ستكون آخر تغير تاريخي رئيس، وأنها ستنهي تعاقب الثورات المستندة إلى الطبقة، والتي شغلت الموقع المركزي في التاريخ. وخلافًا للطبقة البرجوازية الرأسمالية، وقبلها طبقة النبلاء الإقطاعيين، لن تنصب الطبقة العاملة نفسها طبقة حاكمة جديدة، وستكون أول طبقة في التاريخ تمثل مصالح البشرية جمعاء تمثيلًا حقيقيًا. يُعتبر الصراع بين الطبقة العاملة والرأسماليين كفاحًا على المصير النهائي للبشرية. أمّا انتصار الطبقة العاملة، فينتظره عصرٌ خالٍ من الانقسام الطبقي والتفاوت الاجتماعي الصارخ.

في كتاباته المبكرة عرض ماركس رؤيته بشأن ثورة الطبقة العاملة كخاتمة لعلمه عن المجتمع. وباستناده إلى كتابات علماء الاقتصاد الكلاسيكيين، مثل آدم سميث وديفيد ريكاردو، دفع ماركس وجهات نظرهم الليبرالية بخصوص الرأسمالية الصناعية في اتجاه راديكالي؛ على سبيل المثال، اعتبر في بعض ملاحظاته التي نُشرت بعد وفاته بعنوان **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام 1844** أن تقسيم العمل هو الذي ينشئ المجتمع ذا البنية الطبقية بدلًا من فكرة الاقتصاديين الليبراليين القائلة إن هذا التقسيم يوفر محركًا للتقدم الاجتماعي [12]. وذهب إلى أن الثروة الهائلة المنتجة في ظل الرأسمالية تكوّن في الوقت نفسه طبقة رأسمالية غنية وفقرًا مدقعًا أو حرمانًا للجماهير. واعتقد أن الإفقار المادي والروحاني للعمال في ظل مجتمع غني يستلهم مُثُل الحرية البشرية سيدفع العمال في النهاية إلى الثورة. ومع ذلك، بحلول منتصف خمسينيات القرن التاسع عشر، كان من الجلي - حتى لماركس - أن تمرد الطبقة العاملة لم يكن وشيكًا. ولم يتخلَّ ماركس عن اعتقاده في الثورة الاجتماعية، بل افترض أن الثورة الاجتماعية ستحدث منطق التطور الرأسمالي نفسه. إن رؤية ماركس الإنسانوية لانتفاضة العمال ضد الظلم الاجتماعي أفسحت المجال أمام رؤية أكثر بنيوية بكثير في ما يتعلق بالثورة الاجتماعية. إن بحث ماركس عن منطق الثورة الاجتماعية يقع في صميم رائعته غير المكتملة، أي **كتاب رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي** [13].

يبدأ كتاب **رأس المال** بتحليل السلعة. ففي المجتمعات الرأسمالية، تأخذ الثروة شكل الإنتاج والتداول الواسعين للسلع. والسلعة هي بضاعة منتَجة بغرض التبادل. بناء على ذلك، تكون للسلعة «قيمة استعمالية» بحكم تلبيتها حاجة ما، ولها كذلك «قيمة تبادلية»، أي القيمة التي يجري بها تبادلها، أو بتعبير بسيط، سعرها. أمّا مصدر القيمة التبادلية للسلعة ومقدارها، فهو كمية الوقت اللازم - في المتوسط - لإنتاج السلعة؛ على سبيل المثال، نفرض أن ساعة عمل تنتج ما قيمته 5 دولارات، وبالتالي يُنتج يوم عمل ذو 8 ساعات قيمة بـ 40 دولارًا. ويوضح ما يسمى نظرية قيمة العمل السبب في تبادل سلع مختلفة بنسب أو أسعار مختلفة، فإذا كنا ندفع 50 دولارًا لزوج من الأحذية، فإن ذلك يعني أن هناك كمًا من وقت العمل يساوي الدولارات الخمسين ويتمثل في زوج من الأحذية.

ليست الرأسمالية المجتمع الوحيد الذي ينتج السلع، لكنها المجتمع الوحيد الذي ينتج السلع بغرض الحصول على الربح. وإلا لأي سبب آخر سيخاطر رياديو الأعمال بالشروع في الاستثمار غير توقّعهم جني أرباح؟ ثمة سؤال مركزي لفهم الرأسمالية: من أين يأتي الربح؟ لم يعتقد ماركس أنه يتأتى بخداع المستهلك والحصول منه على سعر للبضاعة أعلى من قيمتها الفعلية. كذلك رفض ماركس فكرة أن الربح يأتي من قرار الرأسمالي باتخاذ قرار بالمخاطرة، بل اقترح فكرة أن الربح يتأتى من استغلال الرأسمالي للعامل.

لتفهّم رؤية ماركس بشأن الربح بوصفه استغلالًا، من المفيد أن ننظر إلى العالم من وجهة نظر الرأسمالي: يبدأ أي مشروع تجاري بنيِّة تحقيق الربح، وللشروع في العمل يجب على الرأسمالي أن يشتري وسائل الإنتاج اللازمة. وتبدأ سلسلة من التبادلات: يشتري ريادي الأعمال الطامح المواد الخام والتكنولوجيا من رأسماليين آخرين. ويكون التبادل منصفًا من حيث إن ثمة تكافؤًا بين قيمة البضائع والمال المدفوع في مقابلها، ولكن لا يسير العمل بفعل المواد الخام والتكنولوجيا فحسب، بل يحتاج الرأسماليون أيضًا إلى قوة العمل البشرية لتحريك عملية الشغل. ومن اللافت، بحسب ماركس، أن قوة العمل معروضة للبيع، مثلها مثل أي سلعة أخرى. ويبيع العمال «قوة عملهم» باعتبارها السلعة الوحيدة التي يمتلكونها. ويساوي ثمنها أو قيمتها التبادلية - مثل كل السلع - متوسط مقدار الوقت اللازم لإنتاج أجر المعيشة، أي للحفاظ على الحياة البشرية يومًا بيوم. فإذا كان يلزم 8 ساعات لإنتاج ما قيمته 50 دولارًا، والتي هي كافية للمحافظة على حياة العامل مدة يوم، فتلك إذًا هي تكلفة العمل. عند ذلك، بحسب ماركس، عندما يتقابل الرأسماليون والعمال في السوق، فإنهم يدخلون في اتفاق تعاقدي حر وعادل ظاهريًا، حيث يوافق الرأسمالي على دفع أجر للعامل يساوي القيمة التبادلية، وفي مقابلها يحصل الرأسمالي على استغلال العامل عددًا من الساعات متفق عليه. وبالتالي، لا يشتري المستثمر المواد الخام والتكنولوجيا فحسب، بل يشتري أيضًاما يكفي من قوة العمل لتشغيل مشروعه بشكل منتج.

بالنظر إلى الرأسمالية انطلاقًا من وجهة نظر هذه التبادلات الاقتصادية، تبدو الرأسمالية أنموذجًا مصغرًا من الإنصاف والحرية،. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى التبادل بين الرأسمالي والعامل من وجهة نظر الأخير، فسوف يظهر طابعها الاستغلالي؛ إذ يجب على العامل بيع قوة عمله للبقاء حيًا. صحيح أن الرأسمالي يدفع للعامل أجرًا منصفًا، أي ذلك الأجر الذي يساوي القيمة التبادلية لقوة العمل، وأن على العامل في مقابل هذا الأجر أن يعمل لدى الرأسمالي مقدارًا من الوقت بحسب الاتفاق بينهما، ولكن ماذا لو كان العامل ينتج للرأسمالي قيمة تزيد على القيمة المدفوع له في شكل أجر؟ هذا «التناقض»، أو الاستغلال، كما يسميه ماركس، هو مصدر الربح.

نفترض أن عاملًا عقد اتفاقًا مع رأسمالي مفاده أن يعمل لحسابه 10 ساعات بأجر منصف مقداره 50 دولارًا، وخلال وقت العمل هذا، «ينتج» العامل ما قيمته 60 دولارًا، فمن الذي يحصل على الـ 10 دولارات الزائدة؟ ينص عقد العمل على أن الرأسمالي يوافق على أن يدفع للعامل أجرًا يساوي فقط القيمة التبادلية لقوة عمله وليس الأجر الذي يساوي مقدار القيمة التي ينتجها، وما دام الرأسمالي يدفع للعامل الأجر المتفق عليه، فإن القيمة التي ينتجها العامل تعود إلى الرأسمالي مهما كانت. وتعود الدولارات الـ 10 الزائدة بعدل وإنصاف إلى الرأسمالي بحسب عقد الاستئجار. غير أنك تسأل: لماِذا لا يحتجّ

العامل على هذا الاستغلال؟ من وجهة نظر العامل، يبدو كما لو أنه تقاضى الأجر عن كل ساعة عمل. فإذا كان العامل يعمل عشر ساعات بأجر 50 دولارًا، فيبدو أنه يتقاضى 5 دولارات في الساعة. ولا يستوعب العامل أنه خلال 8 ساعات أنتج قيمة مساوية لأجره (50 دولارًا)، وأن ساعتين إضافيتين هما عبارة عن ربح للرأسمالي. كما أنه لا يدرك الاستغلال، لأن وقت العمل بلا أجر محجوب خلف ستار نظام الأجر بالساعة. إضافة إلى ذلك، استتر الاستغلال خلف الأيديولوجيا الرأسمالية التي تؤكد أن كل شخص قبض أجره لقاء عمله، وأن الربح مصدره مخاطرات الرأسمالي وعمله الشاق وقدراته الإدارية. وفي مقابل ما يبدو طافيًا على السطح الاجتماعي للمجتمع الرأسمالي من تبادلات متكافئة وعادلة بين أفراد أحرار، يذهب ماركس إلى أن الرأسمالية مؤسسة على التفاوت الطبقي والاستغلال.

في البداية، لم تكن جماهير العمال تدرك أنها مستغَلة، ولم تكن تستطيع أن تسبر أغوار الأيديولوجيا الرأسمالية التي تجزم بأن المجتمع مبني على أسس من الحرية الفردية والمساواة والعدالة. ويُوجَّه سخطهم إلى الآلات التي تهدد بأن تحل محلهم أو ضد العمال الآخرين الذين يتنافسون على وظائفهم. وبالتدريج تتحول كتل العمال إلى حركة سياسية للطبقة العاملة تدعو إلى إطاحة الرأسمالية. كيف يحدث هذا التحول الاجتماعي للعمال والرأسمالية؟

إن طبيعة الرأسمالية هي تحقيق الربح، ولا خيار للرأسماليين؛ فإذا بدأ أحد مشروعًا تجاريًا، فلا بد من جني الربح، بغضّ النظر عن الدوافع والقيم الشخصية، وبغير الربح تنقطع سبل العيش. علاوة على ذلك، يجب أن يسمح جني الربح بالتحديث الاقتصادي، فإذا لم يحقق الرأسماليون ربحًا كافيًا لتحديث عملية الإنتاج، فإنهم يخاطرون بفقد نصيب من السوق لمصلحة منافسيهم. يتطلب منطق الرأسمالية من أرباب العمل الأفراد أن يحققوا الأرباح، وأن يواصلوا التحديث، وإلا سيتعرضون لفشل اقتصادي واجتماعي. ولهذا المنطق نفسه مضامين اجتماعية وسياسية مشابهة بالنسبة إلى العمال؛ إذ لا يعني التحديث الاقتصادي مجرد ابتكار منتوجات جديدة أفضل، بل يعني أيضًا جعل عملية الإنتاج أكثر فعاليةً، وكذلك الإبقاء على الأجور منخفضة، ورفع إنتاجية العامل إلى أقصى حد. بتعبير آخر: مثلما ينبغي للعمال بيع «قوة عملهم» للرأسماليين كي يبقوا أحياء، لا يملك الرأسمالي من خيار سوى استغلال العمال واضطهادهم.

لا ينتقد ماركس الرأسماليين على كونهم جشعين أو على كونهم يفتقرون إلى الضمير الاجتماعي؛ ذلك أن منطق الرأسمالية يضطرهم إلى تحقيق الربح وإلى التحديث وإلى استغلال العمال. إن كتاب **رأس المال** هو قصة منظومة اجتماعية تسيطر على حياة جميع الأفراد. علاوة على ذلك، لا يزعم ماركس أن هذه المنظومة تفتقر إلى القيمة التعويضية، فهو كان شديد الإعجاب بقدرة الرأسمالية عِلى إنتاج الثروة، وعلى تحفيز الابتكار اِلتكنولوجي والاجتماعي

والثقافي، وتأمين الأوضاع المواتية للديمقراطية. والرأسمالية تُحدث الشروط الاجتماعية اللازمة لجعل الحرية ممكنة، ولكنها في الوقت نفسه تقوض هذه الإمكانية عن طريق إحداثها فوارق اجتماعية صارخة؛ فطبقة أرباب العمل هي وحدها التي تحصل على الفوائد الحقيقية من الإنتاجية الرائعة للرأسمالية، ولا بد من تغيير الرأسمالية لكي يزدهر كل إنسان ويكون حرًا. هكذا يعتقد ماركس أنه اكتشف منطق الثورة الاجتماعية في ديناميات الرأسمالية نفسها.

يضطر الرأسماليون إلى التحديث تحت ضغط المنافسة. وفي حين يتيح هذا لأرباب العمل الأفراد البقاء أحياء، فإنه يشير أيضًا إلى بداية نهاية الرأسمالية؛، إذ يساهم التحديث الاقتصادي في تحويل جماهير العمال إلى طبقة عاملة ذات وعي سياسي، حيث يؤدي مزيد من ترشيد أماكن العمل إلى إضعاف العمال؛ غالبًا ما يؤدي هذا إلى خفض الأجور، ويؤدي أيضًا إلى فقدان الأمان لدى العمال عندما تحل الآلات محلهم. كما يؤدي التحديث إلى أقصى درجات التخصص التي من شأنها أن تنزع عن العمل كل ما يتميز به من مهارة وملكة الخيال. باختصار، يفضي كل مجهود يبذله الرأسماليون لزيادة الربح إلى زيادة حدة تردّي أوضاع العمال وسخطهم. إن تقدم الرأسمالية وما تستحدثه من الفرص الاجتماعية الهائلة لتطور الأفراد يعاني بسببها العمال باعتبارها نوعًا من الإفقار الاجتماعي والروحاني (social and spiritual impoverishment)؛ فحياتهم المهنية محرومة من الحرية والإبداع، وأُسَرهم غالبًا ممزقة بسبب عمل الوالدين والأبناء، ومجتمعاتهم المحلية محطمة بفعل الفقر وانعدام الاستقرار الاجتماعي. إن من شأن التفاوت الواضح بين حياة الرأسماليين والركود، أو، أسوأ من ذلك، ما يعانيه العمال، أن يوقظ إرادتهم السياسية. في البداية، يكون نضالهم مركزًا على أوضاع العمل أو طول يوم العمل، أو على الأجور أو قوانين عمل الأطفال، ثم يتحولون بالتدريج إلى ملاحظة أن مصدر استيائهم هو طبيعة الرأسمالية نفسها.

غير أن الثورة لا تقع إلّا حين لا تقدم المنظومة إلى العمال أي خيار آخر. إن ما يحفِّز فعل الثورة هذا في نهاية المطاف هو سلسلة من الأزمات الاقتصادية السياسية التي تتصاعد شدةً وسرعة. وتفضح دورات الكساد والركود المنتظمة الطبيعة اللاعقلانية للرأسمالية، حيث يعمد الرأسماليون إلى التحديث للبقاء أحياء. وتعني هذه الدينامية قفزات هائلة في الإنتاجية، ولكنها تعني أيضًا تكرر الأزمات الاجتماعية. ويجب أن يتوسع الاستهلاك ليتمكن من استيعاب تدفق البضائع، ومن شأن هذا أن يحفز إلى تدويل الرأسمالية وتوسيع السوق المحلية عن طريق تتجير (commercializing) القطاعات غير التجارية حتى الآن (مثل قطاعات تمضية وقت الفراغ والاستجمام والرياضة). لسوء الحظ، بصرف النظر عن مدى سرعة إنشاء أسواق جديدة، فإن التغيرات السريعة في مجالات استثمار رؤوس الأموال ستؤدي حتمًا في النهاية إلى إغراق السوق بالسلع بصورةٍ دورية، وإلى تسريح مكثف للعمال، وإلى اضطرابات

اجتماعية بعيدة الأمد. مثلًا، عندما تنشط مبيعات أجهزة الكومبيوتر، يندفع رأس المال في قطاع تصنيع أجهزة الكومبيوتر من دون أي فكرة عن مدى استيعاب السوق لذلك، وعند نقطة معينة سيزيد الإنتاج عن الطلب، فيتباطأ إنتاج أجهزة الكومبيوتر أو يتوقف، فيصار إلى تسريح العمال، فتعاني العائلات والمجتمعات المحلية. ويدعي ماركس أن الأزمات الاقتصادية المنتظمة تهدم ثقة العمال في المنظومة عندما تتدهور معيشتهم ومعيشة أسرهم.

يصبح العمال فاعلين سياسيين للحفاظ على حياتهم وعلى كرامتهم الإنسانية. ولأنهم يعملون ويعيشون معًا، وتربطهم مصالح وأفكارٌ متشابهة، يُكتلهم استياؤهم على شكل وعي موحد للطبقة العاملة. وتفسح الهجمات ضد المكننة وضد الرأسماليين الطريقَ أمام التنظيم النقابي وأمام تشكيل أحزاب سياسية اشتراكية أو عمالية. وباتخاذهم الأيديولوجيا الاشتراكية التي تنطق عن خبرتهم لتكون مصدر إلهام لهم، توجه الطبقة العاملة نشاطها السياسي نحو جعل الاقتصاد اشتراكيًا ونحو دمقرطة المؤسسات الاجتماعية. وتتمتع الثورة الاشتراكية، التي تتحقق سلميًا حيثما يكون الصندوق الانتخابي متاحًا، ولكنها تتحقق بعنف إن لم يكن ذلك متاحًا، بأهمية تاريخية عالمية. وربما تشير إلى تحوّل من الأوضاع الاجتماعية التي يقع الأفراد في ظلها تحت سيطرة قوى تتجاوز سيطرتهم إلى مجتمع نستطيع فيه أن نصوغ مصيرنا التاريخي صوغًا هادفًا.

التوترات بين الرؤية العلمية والرؤية الأخلاقية

كانت المهمة الرئيسة لتنظير ماركس تتمثل في تغيير المجتمع. وكما كتب في **أطروحات حول فيورباخ**، فإن «كل ما فعله الفلاسفة هو تفسير العالم، ولكن المهم هو تغييره» [14]. يدور التغيير الاجتماعي دائمًا حول القيم الأخلاقية والمُثل الاجتماعية. وقد طرح ماركس رؤية تنويرية اجتماعية راديكالية، فتناول مُثُل الفردية الليبرالية والحرية والمساواة بجدية، وكان مقتنعًا بأن المجتمعات الرأسمالية الغربية تدرك هذه المُثُل لكن بصورة مجتزأة وبشكل غير كامل؛ على سبيل المثال، يرعى المجتمع الرأسمالي الفردانية، ولكن بوصفه مجتمعًا قائمًا على أساس طبقي، فإنه يضفي الحرية الحقيقية على طبقة رجال الأعمال فحسب. وبالمثل، كانت المساواة القانونية تمثل تقدمًا على المنظومة الإقطاعية ذات التسلسل الهرمي الاجتماعي المقنن، لكنها لم تمس التفاوتات الاجتماعية الصارخة. وخالجت ماركس رغبة في تحويل الأحلام الاجتماعية عن الليبرالية إلى حقيقة، وهذا يوجب إطاحة الرأسمالية، وقد ناصر الطبقة العاملة باعتبار أنها هي التي تدعم هذا الأمل الأخلاقي الثوري.

انسجمت النظرية الاجتماعية مع التغيير الاجتماعي. ومن شأن العلم أن يمدنا بفهم للمجتمع، بل ويمكنه أن يصبح قوة لتغيير المجتمع؛ فماركس اعتقد أن

في إمكان العلم أن يصبح قوة تغيير إذا كان لدى الأفراد والجماعات المعنية بالتغيير قبول التفاهمات الاجتماعية. يمكن وجهة النظر العلمية الاجتماعية أن تعمل كعدسة يرى من خلالها الأفراد واقعهم الشخصي والاجتماعي. وعلى هذا النحو يمكن النظرية أن تسيّس الناس، وكان هذا المعتقد مصدر إيحاء لكتاب **رأس المال**؛ فماركس اعتقد أن لجماهير العمال مصلحة في التغيير، وأراد أن يصبح كتاب **رأس المال** العدسة التي سيرى خلالها العمالُ أنفسهم كطبقة اجتماعية مستغَلة ومضطهَدة، فهذا الكتاب قدّم تفسيرًا اجتماعيًا للاستياء العُمَّالي الذي استهدف المنظومة الرأسمالية باعتباره مصدر ذلك الاستياء، وباعتبار أن الممارسة السياسية الاشتراكية هي العلاج. كان يُعتزم أن يكون كتاب **رأس المال** جزءًا من النضال الأخلاقي والسياسي للعصر.
على الرغم من أن ماركس لم ينكر قط الدافع الأخلاقي لتنظيره الاجتماعي، فإنه بدأ منذ منتصف أربعينيات القرن التاسع عشر يعتبر نفسه عالِمًا؛ على سبيل المثال، ادعى ماركس في مؤلفه **الأيديولوجيا الألمانية** أن منظوره في التاريخ كان فتحًا علميًا أفضى إلى علم المجتمع الحقيقي. وعلى النقيض من الأيديولوجيين الذين عرضوا أفكارًا اجتماعية متحيزة وأحادية الجانب، أعلن ماركس أن المادية التاريخية توفر فهمًا موضوعيًا للواقع الاجتماعي. كان ماركس مقتنعًا بأن الفرضيات الأساسية في منظوره الاجتماعي ومفاهيمه الأساسية وتفسيراته صالحة عالميًا. ومع ذلك، لم يوضح، ولو في موطن واحد، معايير الحقيقة التي كانت توجه أحكامه. وفي حين أنه عرض بالفعل بعض المبررات المنطقية لادعاءاته، لكنها كانت ضعيفة إلى حد كبير؛ فهو يؤكد، مثلًا، من دون أن يبرهن، زعمه أن الطبيعة البشرية ليست متماثلة وثابتة وإنما ينتج البشرُ طبائعَهم ويعيدون إنتاجها عبر أفعالهم. ويمكننا القول بالسهولة نفسها إن الطبيعة البشرية ثابتة ومتماثلة على الرغم من أن البشر يغيرون معتقداتهم وقيمهم. إن الافتراضات بأن الطبيعة البشرية ثابتة أو قابلة للتغير أو حسنة أو قبيحة هي افتراضات مماثلة للمعتقدات الدينية أو الميتافيزيقية. وبالمثل، فإن ادعاء ماركس أن النشاط الإنتاجي الاقتصادي أشد أهمية من الثقافة في هيكلة بنى المجتمع ليس أكثر من تصريح إيماني أو ادعاء سياسي استراتيجي. كيف للمرء أن يعرف أيًّا منها له ذو أسبقية سببية؟ فعلًا ليس واضحًا البتة ما إذا كان ادعاء ماركس متسقًا. فهل يمكن أن يوجد نشاط إنتاجي لم تشكله بالفعل المعايير والمعتقدات؟ أخيرًا، كيف يفترض بنا أن نميز بالضبط النشاط العمالي الإنتاجي من الممارسات الرمزية أو الدينية أو المحلية أو الإنجابية؟
يبدو أن افتراضات ماركس الأساسية ليست أكثر من معتقدات، وهي ليست حقائق واضحة. ولا يعني هذا أن أفكاره الاجتماعية زائفة أو عديمة القيمة، فليس من الضرورة أن تترابط الفائدة من الأفكار وصدقها؛ إذ يمكن أن تكون الأفكار صحيحة ولكنها عديمة الفائدة، ويمكن أن تكون خاطئة لكنها مِفيدة.

فلو كان ماركس قد اعتزم تشكيل وعي العمال السياسي عبر أفكاره الاجتماعية ليصبح قوة حاسمة، لكان يجدر أن نحكم على «نجاح» محاولاته بالمعيار العملي هذا، وليس على أساس ما إذا كانت أفكاره صحيحة أم لا بالمعنى المطلق. ولسوء الحظ، طمح ماركس إلى تبرير أفكاره الاجتماعية على أساس مطابقتها للعالم «هناك» فحسب. وهذا أمر مؤسف لأن هذا لم يكن ضروريًا وربما كان مستحيلًا، بل لأن له عواقب غير مرغوب فيها. تجنب ماركس، بدفاعه عن أفكاره السياسية والاجتماعية على أساس صحتها الإمبيريقية فحسب، الاضطرار إلى الدفع بحجج خطِرة تدافع عن القيم الأخلاقية والسياسية الحاضرة في تكوين منظوره الاجتماعي. وهو استند بكل بساطة إلى قوانين التاريخ والمجتمع من أجل أن يُجيز قيمه الاجتماعية (مثل الاشتراكية والديمقراطية والفردية).

لم يمتد موقف ماركس النقدي من المجتمعات الصناعية الغربية إلى ثقته بالعلم وبقدرته على تحرير البشرية؛ فماركس كان أسير الإيمان التنويري الذي يقضي بأن في مقدور العلم أن يكشف عن الحقائق القادرة على التحرير - وكان في ذلك لا يقل عن خصومه الأيديولوجيين. اعتبر نفسه بمنزلة نيوتن العلوم الاجتماعية. وكان كتابه **رأس المال** بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية ما كانه كتاب داروين **أصل الأنواع** بالنسبة إلى العلوم الطبيعية. ولم يكن ماركس منفردًا بهذا الادعاء المبالغ فيه في تاريخ العلوم الاجتماعية، بل أدلى قبله بمثل هذه التصريحات المستبشرة كوندورسيه وكونت، وكذلك سبنسر ودوركهايم، بل وفي الواقع فعل الشيء نفسه جميع المنظّرين الكبار في القرن العشرين، من بارسونز وحتى هبرماس؛ إذ يمكن أن يُنظر إلى الادعاء بأن لمجموعة من الأفكار الاجتماعية طابعًا علميًا، وليس أيديولوجيًا، باعتباره استراتيجيا لإضفاء صفة المرجعية الشعبية على هذه الأفكار. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر - إن لم يكن قبل ذلك - كان قد صار للعلم سلطانه: صار التحدث باسم العلم تحدثًا بلغة الحقيقة. وشرعن العلم القضية الاجتماعية التي تتكلم باسمه. وقد منح العلم مكانةً وسلطة اجتماعيتين للأفكار الاجتماعية ولمن ينتجها ويدعمها. من هذا المنظور كان ادعاء ماركس المكانة العلمية يمثل جزئيًا استراتيجيا سياسية، أي محاولة لتعزيز رؤية عالمية اجتماعية وسياسية محددة.

كانت رؤية ماركس لعلم المجتمع قوية، وكانت دافعًا لتفكيره من دون شك. مع ذلك، بقدر ما كان لديه رغبة في إلباس أفكاره عباءة العلم، كان مدفوعًا لتقديم رؤية مهيبة للتاريخ وللمستقبل. أصبحت هذه الرؤية آسرة من المناحي الجمالية والأخلاقية والعاطفية والسياسية، حسبما يوضح تاريخ القرن العشرين. وبقدر ما كان ماركس يرغب في عزل قيمه وآماله الاجتماعية عن علمه، كانت هذه القيم والآمال حاضرة في صُلب افتراضاته الأساسية ومفاهيمه وتفسيراته؛ على سبيل المثال، ترتبط افتراضاته عن طبيعة البشر المتغيِرة أو عن حركة التاريخ الخطية نِحو الشيوعية ببرنامجه الاجتماعي

ارتباطًا وثيقًا. وبالمثل، بينما يرمي كتاب **رأس المال** إلى تقديم رؤية موضوعية للمجتمعات الأوروبية الحالية، فإن افتراضاته الأساسية ومفاهيمه وتفسيراته تعبّر عن موقف نقدي. ولا يكون الربح مساويًا للاستغلال إلا إذا قبل المرء بنظرية قيمة العمل، ورفض الدور الإداري ودور ركوب المخاطرة في تكوين القيمة المضافة. أخيرًا، إن رؤيته للتاريخ - بوصفه حركة من البساطة إلى التعقيد، ومن سيطرة الجماعة إلى الفردانية، ومن الحالة الاجتماعية التي تسيطر عليها القوى اللاواعية إلى الحالة التي يوجهها الفعل المدروس والمقصود - شبيهة في نطاقها الأخلاقي برؤى الأديان العالمية العظيمة.

تتمثل مفارقة ماركس في أن هذا الحالم الاجتماعي العظيم - هذه القامة التي نافست حقيقةً أنبياء اليهودية - المسيحية في تشكيل رؤية أخلاقية قوية تهدف إلى تخليص البشرية عن طريق تحوّل عظيم - تمكن من خداع نفسه باعتقاده أن أفكاره الاجتماعية كانت مجرد وحي من العقل العلمي. كم هو غريب أن عقولًا عظيمة حديثة، رجالًا ذوي بصيرة وقوة ملاحظة هائلتين مثل كونت وماركس، غير مدركة كيف أنها قدمت رؤى جميلة وإمبيريقية وأخلاقية وسياسية قوية من الناحية الاجتماعية باسم العلم. ربما يكون ذلك لأن الايمان بالعلم، في المجتمعات الغربية، باعتباره محررًا البشرية من الخرافة والاضطهاد، هو في حد ذاته أحد أوهام عصرنا الرئيسة.

قراءات مقترحة

Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Elster, Jon. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

McLellan, David. *Karl Marx*. New York: Harper Colophon, 1973.

Rockmore, Tom. *Marx After Marxism.* Oxford: Blackwell, 2002.

Wolff, Jonathan. *Why Read Marx Today?.* Oxford: Oxford University Press, 2002.

---

(8) Karl Marx, «A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction,» in: Early Writings (New York: Random House, 1975), p. 251.

(9) Karl Marx and Friedrich Engels, «The German Ideology,» in: Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works (New York: International, 1975), vol. 5.

(10) Karl Marx, «The Communist Manifesto,» in: The Revolutions of 1848, ed. by David Fernbach (New York: Random House, 1974), pp. 67 - 68.

(11) Marx and Engels, «The German,» p. 59.

(12) Karl Marx, The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844 (New York: International, 1964).

(13) Karl Marx, Capital: A Critique of Political Economy, vols. 1 - 3 (New York: International, 1967 - 1973).
(14) Karl Marx, «Theses on Feuerbach,» in: Marx and Engels, Collected Works, vol. 5, p. 5.

الفصل الثالث: وعود السوسيولوجيا: إميل دوركهايم

لم يكن كونت وماركس أستاذَين جامعيين. ومع أنهما تلقيا تدريبهما بوصفهما أكاديميين، فإن أفكارهما تكونت خارج المؤسسات الأكاديمية؛ فهما صاغا وجهات نظر اجتماعية نقدية قوية، واستحدثا حركات اجتماعية هدفت إلى تغيير المجتمع. وعلى غرار الأنبياء اليهود - المسيحيين العظماء، صاغ كونت وماركس رؤية عظيمة للتاريخ والحرية البشرية. وفي المقابل، كان دوركهايم - وكذلك فيبر كما سنرى في الفصل التالي - أستاذين جامعيين معظم حياتهما. وكانا الجيل الأول من المفكرين الاجتماعيين الذين كتبوا بوصفهم باحثين في علم الاجتماع. وكانت السوسيولوجيا تُدرك باعتبارها مساقًا متخصصًا أكثر من اعتبارها نظرية عن البشرية. وخلافًا لكونت وماركس، ألّف دوركهايم وفيبر دراسات ذات منحى بحثي. ولا تزال دراسة دوركهايم عن الانتحار وتحليل فيبر للبروتستانتية والرأسمالية يُعتبران أنموذجين للسوسيولوجيا الحديثة. ومع ذلك، لم يتخل دوركهايم أو فيبر عن الرغبة في صوغ رؤية شاملة للتاريخ، كما أنهما لم يتخليا عن الأمل الأخلاقي في أن العلم يمكن أن يساهم في إحداث تغيير اجتماعي. وبينما جاهر كونت وماركس بالتزاماتهما الأخلاقية، نسج دوركهايم وفيبر رؤيتهما الأخلاقية في صلب الافتراضات الأساسية والمفاهيم والتفسيرات الإمبيريقية لدراساتهما الاجتماعية.

خلال القرن التاسع عشر، تغيرت فرنسا كثيرًا خلال القرن التاسع عشر، وكانت خلال النصف الأول من القرن، وإلى حد كبير، مجتمعًا زراعيًا من الفلاحين، وكانت منقسمة بفعل اللغة والعادات الاجتماعية والنزاعات الإقليمية، وكانت تحكمها الكنيسة الكاثوليكية والنبلاء ملّاك الأراضي والنظام الملكي. وبحلول نهايات القرن، كانت فرنسا في طريقها لتصبح أمة صناعية علمانية حديثة. ومع ذلك، فإنها من إحدى المناحي المهمة لم تتغير إلا قليلًا، حيث ظلت غير مستقرة اجتماعيًا وسياسيًا. وكما واجه كونت أمة مستقطبة بين قوى الثورة والتقاليد، كذلك وصل دوركهايم إلى سن البلوغ في فترة انقسام اجتماعي شديد، ورغب في أن يدافع عن رؤية عالمية ليبرالية اجتماعية ضد برامج اليمين واليسار الأيديولوجية، وشاطر [نظيره] كونت الأمل في أن تساهم السوسيولوجيا في إعادة بناء فرنسا.

إميل دوركهايم (1858 - 1917): ولد في أبينال في فرنسا. درس في الكلية المرموقة - مدرسة الأساتذة العليا (Ecole Normale Supérieure)، في جامعة بوردو وفي السوربون، وأمضى وقتًا طويلًا خلال مسيرته العلمية يحاول

توطيد السوسيولوجيا باعتبارها علمًا مشروعًا. وكان يقصد أن يبين أن «المجتمع» يمكن دراسته بالطريقة نفسها التي يدرس بها علماء النفس عقل الفرد وسلوكه. اعتقد أنه أوضح في كتابه الموسوم **الانتحار** أن في الإمكان تطبيق المنهج العلمي على دراسة حياة الجماعة. تُوج جهد دوركهايم لتأسيس السوسيولوجيا بوصفها مساقًا علميًا بالنجاح في عام 1913 عندما تبدل اسم كرسي الأستاذية التابع له من «أستاذ العلم التربوي» إلى «أستاذ علم التربية والسوسيولوجيا»، وأصبح دوركهايم أول سوسيولوجيٍّ رسميٍّ في أوروبا.

بلغ دوركهايم سن النضج في مرحلة حرجة في التاريخ الفرنسي، حين وطدت الجمهورية الفرنسية الثالثة نفسها باعتبارها نظام الحكم السياسي الليبرالي الأطول بقاءً في التاريخ الفرنسي. مع ذلك، فأيًّا كان التفاؤل الذي ساد بين صفوف المناصرين للجمهورية، فإن المعارضة المنظمة من اليمين المحافظ واليسار الراديكالي قد خفضت من درجته؛ فمن ناحية، ظلت فرنسا مجتمعًا مرتبطًا بثقافة زراعية أبوية كاثوليكية، بعد إذ عمدت الكنيسة والنخبة العسكرية والأرستقراطية المالكة للأرض إلى مقاومة النزعات العلمانية والفردانية وأيديولوجية السوق الحرة الخاصة بالليبراليين من الطبقة الوسطى. من ناحية أخرى، تمخض التحديث عن قوة اجتماعية جديدة معارضة للنزعة الليبرالية بالقدر نفسه: يسار اشتراكي ضارب بجذوره في أعماق استياء العمال، وبدرجة أقل، في نزعة نسوية ثورية راسخة في انعدام تمكين (disempowerment) النساء؛ فبينما كان اليمين يهاجم الليبرالية بحجة إطلاقها العنان للفوضوية (anarchy) الأخلاقية والاجتماعية، كان اليسار يهاجمها بسبب تركها التفاوت الاجتماعي في مكانه من دون تغيير. ربما تكون فرنسا في نهايات القرن التاسع عشر قد نجحت في تشكيل نظام اجتماعي حديث، وديمقراطي إلى حد ما، ولكن مصيرها أصبح مشكوكًا فيه إلى حد كبير.

تعاطف دوركهايم مع الجمهورية الثالثة. وكان، بكل المقاييس، غير مرتاح شخصيًا للتغير الراديكالي، تقدميًا أكان أم رجعيًا. ومع ذلك، لم يكن مجرد مُدافع مغفّل عن شريحتي رجال الأعمال والمهنيين اللتين عنت لهما عمليةُ اللبرلة الاجتماعية في الأغلب سياسةً اجتماعية رأسمالية غير مقيدة. كان دوركهايم يرغب في الحفاظ على فرنسا الجمهورية، وذلك في حالة واحدة فقط، هي استلهامها مُثل الثورة الفرنسية العليا: الحرية والمساواة والإخاء.

لم يكن هناك سوى مساحات مشتركة ضئيلة بين ليبرالية دوركهايم والدفاع البريطاني والأميركي عن فردانية اقتصادية مطلَقة العنان؛ فليبراليته دمجت التقدير البريطاني والأميركي للنزعة الفردانية مع العناية الأوروبية بالنظام الأخلاقي والفضيلة المدنية (civic virtue)، وشدّدت على الحرية الاقتصادية، ولكن في حال كانت منضبطة اجتماعيًا فحسب. كما أنه دافع عن الفردانية، لكن في حالة واحدة هي كونها متجذرة بعمق في المؤسسات الاجتماعية، وكان يثمن

التعددية الثقافية ولكن في مجتمع ذي محور أخلاقي واضح. باختصار، ولإنهاء النزاعات المريرة في فرنسا، توصل دوركهايم إلى رؤية اجتماعية من شأنها أن تدمج روح النزعة الليبرالية (الفردية) والنزعة الراديكالية (العدل الاجتماعي) والنزعة المحافظة (النظام الأخلاقي). وصاغت قيمُ دوركهايم الليبرالية الاجتماعية صلبَ السوسيولوجيا الإمبيريقية لديه. وتكمن رؤيته الأخلاقية في صميم اثنتين من أهم دراساته في السوسيولوجيا: **تقسيم العمل الاجتماعي والانتحار** [(15)].

رؤية دوركهايم الليبرالية للتاريخ والحداثة

خلال القرن التاسع عشر، أصبح العلم لغة حِجاج أخلاقي وسياسي مهمة؛ إذ كان من شأن الاحتكام إلى الحقائق أو التفسيرات أو المبادئ العلمية أن يبرر التفضيلات الأخلاقية السياسية. وبالتالي، استند كونت إلى قانون المراحل الثلاث باعتباره دليلًا على حتمية رؤيته مجتمعًا صناعيًا مثاليًا واستحسانه هذا المجتمع. وسعى ماركس إلى تبرير قيمه الاجتماعية الخاصة عن طريق مُماهاتها مع قوانين التاريخ. إذا تطلبت قوانينُ المجتمع مؤسساتٍ اجتماعية معينة، يقال عنها إنها موضوعية لا مجرد تفضيلات شخصية أو أيديولوجية. وبالمثل، أراد دوركهايم أن يستخدم العلم لتعضيد معتقداته السياسية والأخلاقية. وعلى مستوى ما، اعتزم أن تبين سوسيولوجياه أن القيم والسياسات الليبرالية الاجتماعية كانت راسخة في صميم بنية المجتمع المعاصر.

عرض دوركهايم في كتابه **في تقسيم العمل الاجتماعي** مثلًا أعلى ليبراليًا اجتماعيًا أخذ شكل نظرية تطورية للمجتمع، فانطلق ليكتب قصة تطور البشرية من مرحلة «بدائية» الجنس البشري وحتى الحقبة «المتقدمة» الحديثة.

يميز دوركهايم بين نوعين من المجتمعات: القطاعية أو التقليدية التي يوحدها «التضامن الميكانيكي»، والمجتمعات المنظمة أو الحديثة التي تُبدي «التضامن العضوي». وصوّر تاريخ البشرية باعتباره حركة من نوع المجتمع «البدائي» القطاعي إلى النوع «الحديث المنظم».

تُظهر المجتمعات «البدائية» بساطة وتماثلًا أساسيين في بناها الاجتماعية. وتتكون هذه المجتمعات عادةً من سلسلة من التجمعات التي تتصف كلٌّ منها بصلة القرابة والتي تتطابق إلى حد ما من حيث البنية وأداء الوظيفة؛ إذ يولد كل فرد داخل مجموعة من الأقارب تسند له أدوارًا اجتماعية محددة طوال حياته، حيث إن هذه المجموعة تحدد سلوك أعضائها وتنظمه. وتكون التبادلات الاجتماعية بين هذه المجموعات في حدودها الدنيا نظرًا إلى أن كل وحدة أقرباء مكتفية ذاتيًا من الناحية الاجتماعية إلى حد كبير. وهذا الافتقار إلى التمايز الاجتماعي بين وحدات الأقرباء هو ما يعنيه دوركهايم بالبنية الاجتماعية

القطاعية. وتكرر هذه الوحدات الاجتماعية (تجمعات الأقرباء) بعضها من حيث التنظيم.

إن أظهرت هذه المجتمعات البدائية بنية اجتماعية قطاعية، فما هو مصدر تكافلها الاجتماعي؟ إذا كانت كل مجموعة أقرباء مكتفية ذاتيًا، فما هي القوة الاجتماعية التي تنسج هذه المجموعات معًا في مجتمع كامل متماسك ومحدَّد المعالم؟ تتمثل إجابة دوركهايم في أن الذي يوحد المجتمعات البدائية هو ثقافة عامة مبنية على أساس ديني؛ ففي المجتمع الذي تبدي فيه الخبرات الفردية تماثلًا واضحًا، تطور وحدات ذوي القربى معتقدات وقيمًا متماثلة. وفي الثقافات البدائية، يشترك معظم الأفراد في المعتقدات والقيم والمعايير نفسها. إلى ذلك، ونظرًا إلى أن البدائيين لا يستطيعون فهم القوى الاجتماعية والطبيعية التي تشكل حياتهم، فإنهم يتخيلون كونًا محكومًا بقوى فوق طبيعية؛ ذلك أن جوهر الثقافة البدائية ديني، حيث إن البدائيين ينظرون إلى النظام البشري بوصفه نظامًا مقدسًا مليئًا بالكائنات فوق الطبيعية. وهذه الثقافة الدينية هي بالضبط ما يجمع هذه القطاعات الاجتماعية المختلفة معًا في كلٍ اجتماعي متماسك.

بقدر ما تكون هذه المجتمعات البدائية موحدة بفعل ثقافة مشتركة، يمكننا أن نتوقع أن تكون محافظة. وإذا كانت الثقافة المشتركة هي التي تُبقي المجتمعَ مندمجًا، فإن أي انتهاك ثقافي سيكون خطرًا على الوحدة الاجتماعية. بناء عليه، يُعامَل أي انحراف معاملة قاسية، ويُخضَع المذنبون لقمع اجتماعي وقانوني قاسٍ. يقترح دوركهايم نوعًا من المنطق الاجتماعي اللاواعي: يتصرف الأفراد بوصفهم أدوات للقوى الاجتماعية من دون علمهم؛ إذ يعمد البدائيون إلى قمع الانحراف لأنهم يشعرون من غير وعي بأنه يهدد التماسك الشخصي والاجتماعي. اعتقد دوركهايم، مثل كونت وماركس، أن الجنس البشري في المجتمعات البدائية يقع تحت سيطرة قوى اجتماعية غير مفهومة. وكما سنرى، فإن القصة التي يرويها دوركهايم هي قصة البشرية التي تتطور بالتدريج نحو حالة من الفهم العقلاني والضبط الاجتماعي. تشير الحداثة الغربية إلى نقطة التحول الرئيسة في التطور البشري، وهي أن العلمَ يحطم وهمَ القوى فوق الطبيعية، مانحًا البشرية القدرة على تشكيل مصيرها.

إن المجتمعات المنظمة بشكل قطاعي غير مستقرة في الجوهر؛ فاستنادًا إلى الداروينية، برهن دوركهايم أن الانعزالية الاجتماعية وضيق الأفق ذاتهما في المجتمعات البدائية يحدان من قدرتها على الاستجابة بفعالية للتغيرات في بيئتها الطبيعية والاجتماعية. أمّا الغزوات الاجتماعية والمواجهات مع الحضارات الأجنبية والتغيرات في الموارد الطبيعية وفي الطقس أو في السكان، فإنها تفرض على المجتمعات البدائية أن تتغير كي تبقى في قيد الحياة. ويتطلب التكيف الاجتماعي إدخال مزيد من التعقيد والتمييز الاجتماعيين؛ على سبيل المثال، يمكن أن تتكيف مجموعات ذوي القِربى عن

طريق تعلم التخصص في ممارساتها الاقتصادية. ومع ذلك، ما إن تبدأ البشرية السير في طريق التمييز الاجتماعي، حتى يُضعف التطورُ الاجتماعي المجتمعات المبنيةَ على أساس القرابة. وبتعبير آخر، تطلِق الحوادث الطبيعية والاجتماعية دينامية عنيدة تدفع البشرية إلى الأمام. وتكون نقطة نهاية التطور الاجتماعي نوعًا حديثًا من المجتمع الذي يتصف ببنية اجتماعية «منظمة» ونوعًا «عضويًا» من التضامن.

يقال إن المجتمعات الحديثة تتصف ببنية اجتماعية ذات درجة عالية من التمايز؛ ففي حين تتكشف الوحدات الاجتماعية الأساسية في المجتمعات البدائية عن مستوى عال من التماثل الوظيفي والبنيوي، تكون هذه الوحدات متمايزة في المجتمعات الحديثة، حيث تحل محل جماعات ذوي القربى الكبيرة الشاملة والمتعددة الوظائف مؤسسات اجتماعية متخصصة كثيرة (مثل الاقتصاد، الكيان السياسي، الأسرة، مؤسسات الرفاه، المؤسسات العسكرية، المؤسسات التعليمية)، كل واحدة منها تنظم قطاعًا من سلوك الفرد؛ فكانت جماعات ذوي القربى مثلًا تلبي مجموعة متطلبات سياسية وعاطفية واقتصادية ودينية وتعليمية. والأسرة الغربية الحديثة تتخصص في تلبية حاجات الفرد العاطفية والنفسية، في حين أن المؤسسات غير الأسرية تطور الوظائف الاقتصادية أو السياسية أو التعليمية وتتخصص فيها. كما أن التمايز والتخصص الاجتماعيين هما من الصفات الذاتية لهذه المؤسسات. هكذا، يصبح إنتاج المعرفة دورًا تخصصيًا لمنظومة التعليم، ولكن تشفُّ هذه المنظومة عن وجود عملية تمايز. وهكذا تتفكك المعرفة إلى مساقات معرفية وتخصصات وتخصصات فرعية.

إن تطور المجتمع نحو مزيد من التمايز الاجتماعي تواكبه دينامية التعددية الثقافية؛ ففي المجتمع المتمايز الحديث، تُظهر الخبرات الفردية تباينًا واسعًا استنادًا إلى الطبقة الاجتماعية أو الجنسية أو الدين أو المهنة أو العمر أو الموقع الإقليمي. ونظرًا إلى إتاحة حرية أكبر للأفراد في تشكيل أفكارهم، يتقلص نطاق الثقافة المشتركة. زيادة على ذلك، ستصبح تلك المعتقدات والقيم المشتركة ذات مستوى عال من العمومية والتجريد؛ على سبيل المثال، ربما يشترك أنصار الحداثة في اعتقاد عام في قيمة الفرد، ولكنهم يختلفون في شأن كلٍّ من دلالة الفرد ودوره الاجتماعي. بالفعل، كان دوركهايم مقتنعًا بأن عندما تصبح الثقافة الحديثة أكثر تعددية، تكون الفردانية واحدة من المعتقدات القليلة التي نتشارك فيها. يجعل أنصار الحداثة الفرد مقدسًا؛ فالفردانية ديانتنا العامة. وعلى الرغم من تأليه الفرد، تخضع الثقافة الحديثة لعملية علمنة شاملة. إن عالم الحوادث الطبيعية والبشرية متمايز بصورة أوضح من تمايز عالم القوى فوق الطبيعية؛ ففي حين يكون المجال الأول مفهومًا من حيث المبدأ بواسطة العلم، فإن الثاني يكون مسألة إيمان

خاص. وتُبرز الثقافة الحديثة عالمًا محوره الإنسان، ويُحكم على المؤسسات من حيث قيمتها بالنسبة إلى الفرد والمجتمع.

يلازِمُ تطور البشرية نحو مجتمع حديث سيرورةٌ فردانيةٌ. هنا يلاحظ دوركهايم قوتين اجتماعيتين شديدتين تعملان على تعزيز الفردانية. **الأولى** هي أن التقدم في تقسيم العمل يتطلب إعطاء الأفراد حرية أكبر في تنظيم سلوكهم المؤسسي؛ ففي المجتمع المتمايز، لا تستطيع الدولة ولا الكنيسة أن تنظم هذا العدد من المؤسسات المتنوعة، كالاقتصاد والدولة والأسرة والمدرسة والجيش. بل يجب أن تُترك الإدارة اليومية للأفراد الذين يشغلون أدوارًا اجتماعية في تلك المؤسسات. ومن شأن الثقافة التعددية أن تعزز هذا الضغط المؤسسي لإتاحة فردانية أكبر. وما دام في المجتمعات الحديثة أفكار مشتركة أقل، فإنه يتعين على المجتمع أن يعتمد على الأفراد أكثر من اعتماده على السلطات المؤسسية، كالدولة أو الكنيسة، من أجل استحداث قواعد ومعايير اجتماعية. يعتمد بقاء المجتمع نفسه على منح الفرد حرية أكبر في وضع القواعد وفي تنظيم الشؤون الاجتماعية. ولترجمة هذا المقترح الإمبيريقي إلى مصطلحات أخلاقية، يلجأ دوركهايم إلى مُحاجَّة سوسيولوجية عن المجتمع الحديث لتبرير الفردانية والتعددية الثقافية.

يبقى سؤال أخير: بفرض أن التحديث يستلزم التمايز الاجتماعي والتعددية الثقافية والعلمانية والفردانية، فكيف يُصار إلى توحيد المجتمعات الحديثة؟ ما الذي يمنع مجتمعات كهذه من أن تتمزق بتأثير قوى التحديث الطاردة للمركزية؟ لم يكن دوركهايم يعتقد ما كان يعتقده بعض المفكرين اليساريين المعاصرين، وهو أن الدولة الحديثة يمكن أن تفرض نظامًا أخلاقيًا في مجتمع تكون فيه القواعد والمعايير الاجتماعية لامركزية وغير متجانسة. ويجادل دوركهايم، معارضًا المحافظين، بأن من شأن أي جهد لفرض نظام ديني أن يُحدث الفوضى، بل يجب أن ينشأ النظام الاجتماعي من صلب تنظيم المجتمع الحديث. كيف يحدث هذا؟ خلال أدائه الروتيني اليومي، ينشئ التمايزُ المؤسسي والتخصص (التقسيم الاجتماعي للعمل) مجتمعًا مترابطًا ومتكاملًا اجتماعيًا وموحدًا.

أكد دوركهايم في مناقشاته أن تقسيم العمل لا يعمل بوصفه قوة اقتصادية فحسب، بل وبوصفه قوة أخلاقية أيضًا. ومن شأن التخصص والترابط المتبادل بين الأدوار الاجتماعية، وما يقابلها من الحقوق والواجبات الأخلاقية والتبادلات، أن يقيم روابط اجتماعية. وقد وضح دوركهايم ذلك كاتبًا:

حيثما يعتمد المجتمع بشكل أكثر اكتمالًا على تقسيم العمل، فإنه لا يتحول إلى مزيج مشوش من ذرات متجاورة. ... بل يتوحد الأعضاء بواسطة روابط تمتد أعمق وأبعد من اللحظات القصيرة التي يجري خلالها التبادل. تعتمد كل وظيفة يمارسونها [الأفراد] ... على الآخرين، كما تعتمد عليهم أشكال من المنظومات

الفردية.... ولأننا نشغل ... وظيفة اجتماعية ما، فإننا نكون منخرطين في التزامات معقدة ... وقبل ذلك كله، هناك ... الدولة ... المنوط بها واجبُ تذكيرنا بشعور التضامن المشترك [(16)].

تعتمد المؤسسات الاجتماعية الحديثة - الأسرة، الاقتصاد، الحكومة، الكنيسة، نظام التعليم - بعضها على بعض، فهي متماسكة ضمن شبكة من التبادلات التي تربطها معًا في منظومة متكاملة عبر الاعتماد المتبادل الوظيفي (functional interdependency)، والمعايير الاجتماعية المشتركة والسلطة الأخلاقية للدولة؛ على سبيل المثال، يعتمد الاقتصاد على الأسرة للعمل على تنشئة الأفراد اجتماعيًا ليصبحوا عمالًا منضبطين نشطاء. وبالمثل، تعتمد الأسرة على الاقتصاد ليوفر الوظائف والدخل الذي يجعل تكوين الأسرة ممكنًا. إن الاقتصاد المُنتِج وحسن الأداء هو وحده الذي يُمكِّن الأفراد من تأسيس بيت معيشة مستقل. إلى ذلك، فإن الترابط الوظيفي والأخلاقي في المجتمعات الحديثة أكثر استقرارًا ودوامًا من التضامن المفروض ثقافيًا في المجتمعات البدائية، لأنها أكثر قدرة على التكيف مع التغيرات البيئية. هكذا، خلافًا للنقاد من اليمين ومن اليسار، رأى دوركهايم أن المجتمعات الحديثة من حيث المبدأ تدمج بنجاح الدينامية الاقتصادية والإبداع الثقافي والفردانية والنظام الاجتماعي والنظام الاجتماعي المتماسك والمستقر.

كان دوركهايم يدرك أن الحالة الفعلية للشؤون الاجتماعية في فرنسا وأوروبا لم تكن تعكس مُثله الاجتماعية؛ إذ كان يتفشى صراعٌ اجتماعي وأزمات اقتصادية وبلبلة أخلاقية في القارة كلها. وفي الحقيقة، ألف دوركهايم كتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي** ليعرض وجهة نظر عن المشكلات الاجتماعية القائمة كي تكون بديلًا من أفكار الاشتراكيين والمحافظين والليبراليين المؤمنين بالفردانية؛ على سبيل المثال، وصف اليسار الاشتراكي الأزمات الاقتصادية باعتبارها من أعراض التناقضات المتأصلة في الرأسمالية: وكانوا يقولون إن ما نحتاج إليه هو الاشتراكية. وكان دوركهايم في المقابل يعتقد أن مثل هذه الأزمات ترتبط بالافتقار إلى التنسيق الفعال بين الإنتاج والاستهلاك، وأن ذلك كان نتيجة سرعة التغيرات الاقتصادية خلال العقود القليلة الماضية. بعبارة أخرى، في المراحل الأولى للتحديث الاقتصادي، ولا سيما بإدخال الفصل المكاني الأساسي بين المنتجين والمستهلكين، لم تكن حاجات السوق واضحة للمنتجين؛ إذ من شأن الاتصال المنتظم بين المنتجين والمستهلكين أن يتيح للمنتجين ضبط مستوى الإنتاج وفقًا لحاجات السوق. وبالمثل، ندد المحافظون بالفردانية الحديثة وبالعلمانية، لتسببهما في الفوضى الاجتماعية، ودعوا إلى استعادة سلطة الدين. وعلى النقيض من ذلك، نظر دوركهايم إلى كثير من الفوضى الاجتماعية في ذلك الوقت باعتبارها قصيرة الأمد، وباعتبارها منتوجًا جانبيًا لا مفر منه لولادة نظام جديد؛ ففي المجتمع الحديث، ثمة حاجة

إلى فترة تكيُّف من أجل تحديد القواعد والمعايير والحقوق والواجبات الاجتماعية الملائمة لتشغيل المؤسسات بشكل مستقر وفعال.

على الرغم من أن دوركهايم دافع عن التطور الاجتماعي الغربي الحديث ضد المنتقدين من اليسار ومن اليمين، فإنه انتقد بعض الليبراليين؛ إذ كان الليبراليون ذوو الأسلوب البريطاني يشيدون بالحداثة الغربية من دون تمحيص، وهُم حددوا الحرية الفردية والإبداع باعتبارهما جوهر التحديث الاجتماعي، وذهبوا إلى أن الحرية الفردية غير المقيدة تؤدي إلى الإنتاجية والتناغم المدني والرفاهية العامة، ودعوا إلى السوق الحرة غير المقيدة بالضوابط الحكومية. واعتقد دوركهايم أنهم عموا عن حقائق الإكراه والهيمنة الاجتماعية والاضطراب الأخلاقي الذي يصاحب التحديث؛ على سبيل المثال، ناصر هؤلاء الليبراليون الفردانيون منظومة السوق من أجل إطلاق الحرية الفردية، ولكنهم لم يأخذوا في الاعتبار تقسيم العمل الذي يجبر الأفراد على التبادل، ولم يروا سوى الفرصة الفردية، وفاتتهم رؤية اللامساواة بين الطبقات الاجتماعية، بينما رآها دوركهايم. لكنه مع ذلك لم يتَّبع الرؤية الماركسية بشأن الصراع الطبقي، بل اعتقد أن المنظومة الطبقية الجامدة ستختفي عند دمقرطة الحداثة. كان دوركهايم مقتنعًا بأن الدمقرطة الاجتماعية - التي عنى بها تكافؤ الفرص من أجل ارتقاء الفرد في المؤسسات الاقتصادية والسياسية والتعليمية - كانت جانبًا جوهريًا من جوانب التحديث. وقد دعا إلى الإصلاحات التي شأنها أن تحقق التكافؤ في المنافسة الاجتماعية (مثل إلغاءالممتلكات الموروثة) وتعزيز شروط العدالة الاجتماعية.

وضع دوركهايم منظورًا اجتماعيًا واسع النطاق لمجتمع ليبرالي كان ينوي الذود عنه من دون أن يتحول إلى مدافع عن ليبرالية اقتصادية ضيقة. وخلافًا لليبراليين الفردانيين، اعترف دوركهايم بالمشكلات الجادة في الحاضر. وعلى وجه الخصوص، كان قلقًا من التكاليف الشخصية والاجتماعية المحتملة للفردانية؛ ففي حين انصب اهتمامه في كتاب تقسيم العمل على البنية الاجتماعية ومشكلة النظام الاجتماعي، تحوّل اهتمامه لاحقًا إلى الدلالات الاجتماعية والأخلاقية للفردانية. لم يتراجع دوركهايم قط عن التزامه بالفردانية، ولكنه أراد أن يدافع عن الفرد باعتباره جزءًا من نظام أخلاقي واجتماعي مستقر. وأوضح إعادة نظره هذه في الفردانية التي كانت أساسية في الليبرالية الاجتماعية لديه في دراسة رئيسة له بعنوان **الانتحار**.

كتاب الانتحار: إعادة النظر في الفردانية والجماعة

عارض دوركهايم المحافظين الذين انتقدوا المجتمع الحديث لتعزيزه الفردانية على حساب النظام الأخلاقي والاجتماعي؛ ففي كتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي**، حاجَّ مدللًا على أن التمييز الاجتماعي والتعددية الثقافية والعلمانية تحفز الفردانية. وفي المجتمعات الحديثة، يجب أن يتمتع الأفراد بقدر أكبر من

الحرية من أجل وضع القواعد الاجتماعية التي تنظم حياتهم. إن الحرية الفردية تجعل التماسك الاجتماعي ممكنًا بدلًا من إضعافه، لأن المعايير والقيم الاجتماعية لا يمكن تقنينها بواسطة الدولة أو الكنيسة أو الأسرة؛ إذ يعمد المجتمع الحديث إلى إنتاج الفرد بوصفه فاعلًا اجتماعيًا نشطًا لأن الحرية ضرورية للأداء الاجتماعي القائم.

يرمز الاحترام الذي يحيط بالفرد في المجتمع الحديث إلى أهمية الفرد الاجتماعية. ودلَّل دوركهايم في مُحاجّته على أنه عندما ترتبط المشاعر القوية لجماعة ما بفكرة أو بموضوع، ويصار إلى التعبير عن تلك المشاعر بمعتقدات مشتركة وممارسات اجتماعية، فإننا نشهد في هذه الحالة ما هو في جوهره دِين. وعلى الرغم من علمانية الحداثة، كما يتضح في فصل الكنيسة عن الدولة وفي تراجع العقيدة اليهودية - المسيحية، فإنها تطور دينها البشري الخاص بها. ويؤدي الفرد وظيفته باعتباره كائنًا مقدسًا؛ إذ تعمل القوانين والمؤسسات الاجتماعية والعادات على إيجاد حقوق الفرد وكرامته وحفظهما. ولاحقًا لكتابه **في تقسيم العمل الاجتماعي**، أكد دوركهايم مساهمة هذه الثقافة الدينية المتصلة بالفردانية في التماسك الاجتماعي.

ميَّز دوركهايم بين دفاعه هو عن الفردانية والليبرالية ذات النمط البريطاني التي كانت تشيد بالفردانية المحرَّرة من القيود المؤسسية. كان من المفترض أن تعمل الفردانية غير المقيدة على ضمان التقدم الاجتماعي؛ على سبيل المثال، كان يقال أن الجشع الاقتصادي سيعزز الرفاه العام عن طريق إنتاج بضائع أكثر وأفضل بأسعار أرخص للمستهلك، أو عن طريق تشجيع فضائل العمل الجاد والتضحية بالذات والمخاطرة. لكن دوركهايم خالف ذلك، فمن شأن مناصرة نوع الفردانية الذي يرفض جميع القيود الاجتماعية هو شيء مضر للفرد والمجتمع. ولا تُثمَّن الفردانية إلا عندما تكون ضمن إطار أخلاقي واجتماعي. كان هذا الادعاء الأخلاقي هو ما اعتزم دوركهايم أن يثبته في كتابه الذي أشيد به كأول مُصنَّفات السوسيولوجيا العلمية: كتاب **الانتحار**.

كان قرار دوركهايم بدراسة موضوعة الانتحار بادرة محسوبة، وإن كانت استفزازية. وكانت دواعيه في ذلك من نوعين: **أولًا**، كان دوركهايم يكافح من أجل شرعنة السوسيولوجيا كعلم بحت؛ ففي ذلك الوقت، كانت السوسيولوجيا مجال دراسة وليدة ليس لها مكانة أكاديمية، ولم يكن في فرنسا في بدايات القرن العشرين علمًا معترفًا به. وكانت مساقات السوسيولوجيا التي تدرَّس قليلة، وكان الأساتذة المدافعون عن السوسيولوجيا في حالة نضال مرير مع زملائهم، وكانت الريادة في معسكر أعداء السوسيولوجيا للإنسانويين (العلمانيون منهم والمتدينون) الذين اعتقدوا أن السوسيولوجيا تنكر الإرادة الحرة، وبالتالي تنسف المسؤولية الأخلاقية. وربما كان علماء الاجتماع خصومًا أخطر شأنًا؛ إذ كان المجتمع عندهم في أساسه مسألة علم نفس وسلوك فرديين. ولشرعنة علمية السوسيولوجيا،

كان على دوركهايم أن يقنع منتقديه بأن المجتمع واقع لا يمكن اختزاله إلى علم نفس الفرد. ولكسب قضيته، لم يكن هناك أفضل من أن يوضح أن الانتحار، الفعل الذي يبدو أن من الممكن تفسيره ببساطة بعلم نفس الفرد، إنما هو حقيقة اجتماعية. وفي الوقت نفسه، يمكن أن توضح دراسة الانتحار الأخطار الاجتماعية للفردانية غير المقيدة. وسيكون كتاب **الانتحار** أداة مثالية لتعزيز رؤيته الليبرالية الاجتماعية، ولتنفيذ ذلك باسم العلم.

لا ينكر دوركهايم أن الضغوط النفسية تحث الأفراد على إنهاء حياتهم بأنفسهم. بالأحرى، كان ادعاؤه الرئيس هو أن الأوضاع الاجتماعية هي التي تفرز هذه النزعة الانتحارية. وبحسب دوركهايم، تشير أنواع الانتحار الثلاثة (الأناني، الإيثاري، اللامعياري) إلى الأوضاع الاجتماعية المختلفة للاندماج والتنظيم. وسأقدم نظرة عامة عن كل نوع بطريقة تسلّط الضوء على قيم دوركهايم الاجتماعية الليبرالية.

في الانتحار الأناني، ينهي الفرد حياته بسبب ضغط نفسي ينبع من افتقاره إلى الاندماج الاجتماعي:

في هذه الحالة يرتخي الرباط الذي يربط الإنسان بالحياة، لأن ما يربطه بالمجتمع يصبح أيضًا مرتخيًا. وما وقائع الحياة الخاصة... التي تُعتبر الأسباب الحاسمة [لحدوث الانتحار] في الواقع إلا أسباب عارضة؛ إذ يستسلم الفرد لصدمة أدنى الأحوال لأن حالة المجتمع جعلت منه فريسة جاهزة للانتحار [(17)].

يستكشف دوركهايم دينامية الانتحار الأناني من خلال دراسة حالة إمبيريقية تربط الدين بالانتحار. ويلاحِظ أن التوصيف الإحصائي بشأن الانتحار في البلاد الصناعية الغربية يُظهر بجلاء أن معدلات الانتحار بين البروتستانت أعلى مما هي عليه بين الكاثوليك. ولا يوجد سبب يُعتد به يدعو إلى فرض أن هاتين الطائفتين يخلف بعضهما عن بعض كثيرًا من الناحية النفسية، بل تدين هاتان الطائفتان الانتحار. مع ذلك، يلاحظ دوركهايم بعض الاختلافات الاجتماعية الرئيسة؛ فعلى وجه الخصوص، رأى أن البروتستانتية فردانية إلى حد كبير، فيما البروتستانت يبلغون إيمانهم من خلال الاحتكام إلى الضمير الفردي، وليس بينهم إلا قليل من المعتقدات والممارسات المشتركة، وهُم، بالتالي، أقل اندماجًا من الناحية الاجتماعية في مجتمعهم الديني. في المقابل، يفرض التنظيم البيروقراطي المركزي للمذهب الكاثوليكي على ممارسيه إيمانا موحَّدًا. ويشترك الكاثوليك في كثير من المعتقدات والممارسات، فيندمجون بقوة في مجتمعهم الديني الاجتماعي.

يستنتج دوركهايم مبدأً اجتماعيًا عامًا: يزداد معدل الانتحار مع تناقص الاندماج الاجتماعي. لماذا؟ لأن بفقدان الروابط الاجتماعية الوثيقة، يفقد الفرد الغاية الأخلاقية ويسقط فريسة للملل والعزلة الكئيبة المميتة.

يفترض وجود الإنسان الاجتماعي مسبقًا، وبالضرورة، وجود مجتمع يمثله هذا الإنسان ويشتغِل فيه. وإذا تبدد هذا ... فإننا نتجرد من سبب الوجود. ... بهذا

المعنى يصحّ أن نقول إن نشاطنا يحتاج إلى غاية [هدف اجتماعي] تسمو عليه [(18)].

لترجمة هذا «المبدأ العلمي» إلى لغة أخلاقية، يقترح دوركهايم أنه إذا افتقر الأفراد إلى الإطار الاجتماعي المستقر، فإنهم سيعانون الأذى.

على الرغم من أن دوركهايم بتحليله للانتحار الأناني يعلن بأعلى صوته الرسالة التي مفادها أن الفردانية غير المقيدة غير مرغوب فيها، فإنه يؤكد أن الاندماج الاجتماعي الزائد عن الحد ضار بالقدر نفسه. هذه الرؤية الأخلاقية توسعت في تعليقاته على الانتحار الناتج من نكران الذات، الذي هو الوجه الآخر للأنانية، ويشير إلى حالة الاندماج الاجتماعي الزائد عن الحد، حيث تطغى حاجات الجماعة ومصالحها وهويتها على الوجود الفردي المنفصل، وتطمسه. إذا كانت حياة الفرد منصهرة تمامًا في رفاه الجماعة، فإن أي اضطراب في حياة الجماعة سيهدد رفاه الفرد، فيكون الانتحار أحد الاستجابات لتعطّل تضامن الجماعة أو ضعفه. وفي ظل الفردانية الواضحة في المجتمعات الحديثة، يكون الانتحار الناتج من نكران الذات نادرًا، ويكاد يكون هذا النوع من الانتحار مقتصرًا على القوات العسكرية؛ فحالات الحرب على وجه الخصوص توفر أوضح مثال لذلك، ذلك أن باستلهام روح الهوية الجماعية والقومية الانفعالية، يقوم الأفراد بأعمال بطولية من التضحية بالذات. وتتمثل الرسالة الأخلاقية هنا في أن السيطرة الزائدة للجماعة شيء غير صحي، على الأقل في المجتمعات الحديثة.

يمثل الاندماج الاجتماعي واحدًا من المحاور الاجتماعية للانتحار. أمّا المحور الآخر، فيتمثل في التنظيم الاجتماعي. ويوضح الانتحار اللامعياري (anomic) الحالة التي يفتقر فيها الفرد إلى التوجيه الاجتماعي الكافي؛ إذ افترض دوركهايم أن المجتمع يحدد رغبات الفرد وآماله وأهدافه ويوجهها. وبافتقار الأفراد إلى التنظيم الاجتماعي الكافي، يتعذر على الأفراد تنظيم حياتهم بطريقة مستقرة ومتماسكة. كان الارتفاع الموثق في معدلات الانتحار خلال الأزمات الاقتصادية هو المثل الواضح الذي قدمه دوركهايم بشأن الانتحار اللامعياري، مدلّلًا بمُحاجته على أن هذه الظاهرة الاجتماعية ناجمة عن الاضطراب الأخلاقي المصاحب للتغيير الاقتصادي الاجتماعي المفاجئ أكثر مما هي ناجمة عن التدهور الاقتصادي (لأنها تؤثر في الأفراد المتقلبين صعودًا وهبوطًا). وفيما يغير الأفراد بسرعة مكانتهم الاقتصادية - الاجتماعية (إلى أعلى وإلى أسفل)، يحدث ولو بصورة موقتة، خلل في التوقعات والأهداف عندما تتبدل الفرص الاجتماعية تبدلًا كبيرًا. يكون الانتحار إحدى النتائج المتوقعة للارتباك والضغط الأخلاقيين اللذين يعانيهما في الحالة اللامعيارية. وبترجمة من منظور أخلاقي، يلاحَظ أن تحليل دوركهايم للانتحار اللامعياري يحتوي على رسالة غير سارة موجهة إلى الليبراليين ذوي النمط البريطاني وإلى اليسار الاشتراكي؛ فعلى الرغم من نياتهم الحسنة الهادفة إلى تحرير الفرد من الضوابط الاجتماعية

الكابتة، فإن الحرية الزائدة عن الحد تؤدي إلى الكآبة، وربما إلى الانتحار. ويخلص دوركهايم إلى أن الأفراد في حاجة إلى إطار أخلاقي واجتماعي سليم ومستقر يضع الحدود ويمنح سلوكهم وجهة وغاية.

أصر دوركهايم على مكانة تحليله العلمية، ولكن، هل كانت مصادفة بحت أن تتطابق المبادئ التي ادعى أنه اكتشفها تطابقًا تامًّا مع قيمه الليبرالية الاجتماعية؟ خدم كتابُ **الانتحار** دوركهايم باعتباره وسيلة تمكّن من خلالها من الانخراط في المناقشات العامة الجارية حول العلاقة الملائمة بين الفرد والجماعة الاجتماعية؛ ففي مواجهة المحافظين، أصر على الفردانية بوصفها شرطًا للمجتمع السليم. وفي مواجهة الليبراليين والاشتراكيين الفردانيين، نادى بضرورة التنظيم الأخلاقي والاجتماعي بوصفه شرطًا للفردانية السليمة.

إن لم يكن برنامج دوركهايم واضحًا بالكامل في تحليل أنواع الانتحار، فإنه ورد في الفصل الختامي، حيث وضع دوركهايم افتراضه بخصوص الدور الصريح للمصلحين الاجتماعيين. إذا كانت معدلات الانتحار تشير إلى الاضطراب الاجتماعي في العلاقة بين الفرد والجماعة، فإن العلاج يجب أن يكون اجتماعيًا. اعتقد دوركهايم في أن لا الأسرة ولا الكنيسة ولا الدولة يمكنها أن توازن تيارات الأنانية واللامعيارية في المجتمعات الحديثة؛ على سبيل المثال، أضعفت العلمنةُ دورَ الكنيسة الاجتماعي، وبالمثل، أدت خسارةُ كثير من وظائفها الاجتماعية إلى إضعاف الأسرة. أمّا تنحية الدولة عن المسائل اليومية، فجعلتها عاجزة عن تنظيم سلوك الأفراد مباشرة. وفي ظل صيرورة مكان العمل أمرًا مركزيًا في الحياة الحديثة، تصور دوركهايم أن أشكالًا جديدة للجماعة والتنظيم الاجتماعي سوف تتبلور، موفرة للفرد نوعًا من المركز الأخلاقي والاجتماعي. ومثل كتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي**، خدم كتاب **الانتحار** دوركهايم باعتباره أداة للتوصية بمجتمع يضم الفردانية والتماسك الأخلاقي والعدالة الاجتماعية معًا.

العلم والحقيقة والرجاء الأخلاقي

أوضح دوركهايم أن العلم سيكون قليل القيمة إذا لم يساهم في تقدّم الرخاء البشري: «يجب أن نحكم على بحوثنا بانعدام القيمة تمامًا إن لم يكن لها إلا اهتمام تأملي. وإذا فصلنا المسائل النظرية عن العملية بعناية، فإننا نفعل ذلك لا بغرض إهمال الأخيرة، بل على العكس، لنصبح في وضع أفضل لحلها» [(19)]. ولم يقصر قط التحليلَ الاجتماعي في دراساته السوسيولوجية، التي تشمل كلًّا من تقسيم العمل والانتحار والأسرة والتعليم والدين، على ذكر الحقائق واقتراح التفسيرات أو النظريات، بل كان يقدم دائمًا بشأن المسائل الاجتماعية منظورًا أخلاقيًا، ومنظورًا سياسيًا في كثير من الأحيان؛ على سبيل المثال، يحدد دوركهايم في أول فصلين رئيسين من كتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي** الحقائق الاجتماعية المتعلقة بتطور الجنس البشري، من المجتمع

البدائي إلى المجتمع الحديث، واضعًا أنموذجًا للمجتمع الحديث يسمح له بأن يصدر حكمًا على التطورات الحالية.

في الفصل الثالث من الكتاب، وهو بعنوان «أشكال شاذة»، يخبرنا دوركهايم عن الخلل في تقسيم العمل الاجتماعي الحالي، وأي إصلاحات ستكون ملائمة[20]؛ على سبيل المثال، وكما رأينا، تُفسَّر الأزمات الاقتصادية الجارية على أنها حالات سوء تكيف موقتة مع التغيير الاجتماعي السريع، تستلزم تواصلًا موسعًا بين المنتجين والمستهلكين، ولا تستلزم التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية. بالنسبة إلى دوركهايم، ينسجم العلم والأخلاقيات والسياسة الاجتماعية معًا، مع أنها تظل جميعًا جوانب متمايزة للتحليل الاجتماعي.

عرض دوركهايم تسويغًا لهذه المقاربة السوسيولوجية في دراسته الموسومة **قواعد المنهج السوسيولوجي** [21]، وأوجز قواعد التحليل السوسيولوجي. وعلى العموم، كانت استراتيجيته تتمثل في تمييز عملية تأسيس الحقائق والتفسيرات العلمية عن الأيديولوجيا، بغرض وضع توصيات أخلاقية ومتصلة بالسياسات الاجتماعية.

يحدد دوركهايم موضوع مادة السوسيولوجيا بأنه يشمل المؤسسات المشتركة والمعتقدات الثقافية والأعراف الاجتماعية التي لا يمكن اختزالها في علم النفس الفردي. وهو أطلق على هذه الظواهر اسم «الحقائق الاجتماعية»، وسِمتها الرئيسة هي أنها توجد خارجنا وتقيد سلوكنا، مع أنها منتجة بواسطة الأفراد؛ على سبيل المثال، يعتبر تقسيم العمل حقيقة اجتماعية من حيث إنه يقيد سلوكنا (مثلًا يجب أن نتخصص في أدوارنا الاجتماعية)، ويبدو كذلك بصرف النظر عن رغباتنا الشخصية.

تدرس السوسيولوجيا الحقائق الاجتماعية كما لو كانت «أشياء»، بحسب تعبير دوركهايم؛ إذ ينصحنا دوركهايم بأن ننظر إلى الحقائق الاجتماعية بتجرد ومن دون انفعالات أو آراء مسبقة. ويجدر أن تأتي أفكارنا بخصوص الحقائق الاجتماعية من العالم كما هو لا من انحيازاتنا الفردية. وبالاستغراق في دراسة الوقائع، يمكننا تجنب تلويث أفكارنا السوسيولوجية بقيمنا الشخصية. يهدف السوسيولوجي إلى تأسيس حقائق اجتماعية وربطها بنوعها المجتمعي الموائم (بدائي أو قطاعي أو حديث) واقتراح تفسيرات تاريخية وسببية ووظيفية. ويتيح هذا للسوسيولوجيا التحقق من البنية «الطبيعية» للحقائق الاجتماعية وأدائها الوظيفي؛ فدوركهايم اعتقد أن الحالة السوية للحقائق الاجتماعية تعتمد على كونها «عامة» بالنسبة إلى نوع مجتمعي معيَّن، وعلى كونها مفيدة أو مساهمة في استقراره. على سبيل المثال، بالنظر إلى أن الفردانية في المجتمع المتمايز الحديث تتصف بأنها عامة ومفيدة اجتماعيًا في الوقت نفسه، فإنها سوية. وفي المقابل، ستكون الفردانية غير سوية في المجتمع البدائي، لأنها ستكون هناك استثنائية ومختلة وظيفيًا.

أكد دوركهايم أن قواعده المنهجية مكنت العلم من إنتاج حقائق شاملة عن الوقائع الاجتماعية، وهو ما من شأنه أن يتيح للباحثين في علم الاجتماع إصدار أحكام أخلاقية موضوعية. وأنا مقتنع بأنه كان مخطئًا بشدة.

إن ادعاءه أن الباحثين في علم الاجتماع يستطيعون بطريقة ما أن ينحّوا تحيزهم وأفكارهم المسبقة جانبًا كي يتمكنوا من الوصول إلى الواقع الاجتماعي «كما هو فعلًا»، لهو ادعاء يتجاهل الدور المهم الذي تقوم به المصالح والقيم الاجتماعية في المعرفة الاجتماعية؛ فخلافًا لتوصية دوركهايم بأن «جميع الأفكار المسبقة يجب أن تُستأصَل» [(22)]، فإن أفكارنا المسبقة هي التي توجّه تصوراتنا، وتخبرنا بما هو المهم، وكيف نربط تصوراتنا لتكوين مفاهيم ولتأطير العلاقات بين المفاهيم وللتمكين من صوغ أجزاء المعلومات الصغيرة المتباينة في قصة أو صورة اجتماعية متماسكة. اعتقد دوركهايم أن العالم سيترك فينا أثرَ طبيعته الأساسية إن استطعنا أن ننفتح عليه. ومع ذلك، فإنه يُباشَر دائمًا باعتبار أنه ذو معنى. ولا يمكننا أبدًا الالتفاف على أفكارنا المسبقة للوصول إلى عالم موجود بوصفه تجربة خام. وما دامت مصالحنا وأفكارنا المسبقة توجه تصوراتنا الاجتماعية، فإن ما يُنشئ أفكارنا الاجتماعية هو مصالحنا الاجتماعية الخاصة، وقيمنا وافتراضاتنا المنحازة ثقافيًا. تأملْ نظرية دوركهايم الاجتماعية التطورية: تعرض صورة المجتمع البدائي لدى دوركهايم القوالب النمطية الغربية القياسية في ذلك الوقت؛ فمثلًا يصّور المجتمع البدائي على أنه بسيط اجتماعيًا، ومتجانس ثقافيًا، وغارق في تدين غيبي، ومعادٍ للفردانية، وغير متسامح اجتماعيًا، ومقاوم للتغيير. ولم يكن مفهومه للحداثة أقل نمطية من ذلك، حتى ولو كان مصوغًا بشكل مثالي؛ على سبيل المثال، تتصف الحداثة عنده بأنها معقدة اجتماعيًا، وعلمانية، ومتعددة ثقافيًا، وفردانية، ومتسامحة، ودينامية اجتماعيًا. وإن كان هناك أي شك في أن هذا «التصنيف» لا يزيد على كونه قصة تقدُّم بشري تكاد تكون مكشوفة، فإن العنوان الفرعي لكتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي** والذي ينص على أنه «دراسة عن تنظيم المجتمعات المتفوقة» ينمّ عن خيانة قيم الطبقة الوسطى الأوروبية والحديثة لدى دوركهايم.

تصوّر دوركهايم وجود رابط لصيق بين المعرفة العلمية والأخلاق. ولم يكن العلم ليخدم الغايات الأخلاقية فحسب، بل كان عليه أن يمنح الأخلاق مكانة موضوعية أيضًا. ومع ذلك، كان دوركهايم يرغب أيضًا في الحفاظ على الفصل بين العلم والأخلاق والسياسة، إلا أنه لم ينجح في نهاية المطاف؛ على سبيل المثال، يجد أن تقهقره نحو رؤية تفترض الفصل الواضح بين العالِم والمجتمع، من أجل تبرير رؤية موضوعية للعلم ومحايدة من الناحية القيمية، يتناقض مع إصراره على التشكيل الاجتماعي للوعي. وإذا كانت ثقافة المجتمع تتشكل بواسطة بنيته الاجتماعية، أفلا يبقى هذا صحيحًا بالنسبة إلى السوسيولوجي أيضًا؟ كما رأينا، ثمة شبه مريب بين أفكار دوركهايم بشأن المعرفة الاجتماعية

والتطور الاجتماعي والحداثة من جهة، والقيم والأفكار الاجتماعية لرجل فرنسي ليبرالي من الطبقة الوسطى الحديثة من جهة أخرى.
اندفعت رؤية دوركهايم الاجتماعية إلى مركز الصدارة في مؤلَّفه العظيم الأخير **الأشكال الأولية للحياة الدينية** [(23)]، الذي سعى فيه إلى شرح أصل الدين وطبيعته. وتمثلت فرضيته في أن المعتقدات الدينية هي في الواقع طرق رمزية لفهم قدرة المجتمع على تشكيل الفرد، إذ تُفسَّر الطقوس الدينية بوصفها ممارسات دمج اجتماعي؛ فقبل ظهور حركة التنوير، كان الجنس البشري يفتقر إلى قوة العقل لإدراك أن القوى فوق الطبيعية والروحية التي كانوا يفترضون أنها تتحكم في شؤون البشر - ، كانت في الواقع قوى اجتماعية (مثل تقسيم العمل، المعتقدات الثقافية، القانون). إن من شأن العلم الحديث أن يحطم هذا الوهم؛ فهو يدفع البشرية لتواجه واقعًا محكومًا بقوى الإنسان والطبيعة. وتخطو السوسيولوجيا - على وجه الخصوص - إلى الأمام باعتبارها الخليفة الذي يعقب المعتقدات والأخلاق الاجتماعية الدينية. ويؤدي السوسيولوجيون الدور الاجتماعي الذي كان في السابق للأطباء السحرة والأنبياء والكهنة. من الواضح أن هناك أصداء قوية لقيام كونت بدمج السوسيولوجيا والدين. ويبدو أن دوركهايم يفتح الباب أمام إمكانية مفادها أن بالكشف عن الواقع الحقيقي للمجتمع بوصفه قوة متعالية (transcendent) تمد حياتنا بالتماسك والغاية، من الممكن أن تصبح السوسيولوجيا حجر الزاوية لجماعة دينية.

قراءات مقترحة

Alexander, Jeffrey. *Theoretical Logic in Sociology*. vol. 3. Berkeley: University of California Press, 1983.

Jones, Robert. *Emile Durkheim.* Newbury Park, CA: Sage, 1985.

Lehman, Jennifer. *Deconstructing Durkheim.* New York: Routledge, 1993.

Lukes, Steven. *Emile Durkheim.* New York: Penguin, 1977.

Nesbit, Robert. *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: Oxford University Press, 1974.

---

(15) Emile Durkheim: Suicide (New York: Free Press, 1951); The Division of Labor in Society (New York: Free Press, 1933).

(16) Durkheim, The Division of Labor, p. 227.

(17) Durkheim, Suicide, pp. 214 - 215.

(18) Ibid., p. 213.

(19) Durkheim, The Division of Labor, p. 33.

(20) Ibid., book 3, «Abnormal Forms».

(21) Emile Durkheim, The Rules of Sociological Method (New York: Free Press, 1966).

(22) Durkheim, The Rules, p. 31.

(23) Emile Durkheim, The Elementary Forms of Religious Life (New York: Free Press, 1954).

الفصل الرابع: نظرية ماكس فيبر الاجتماعية التناقضية

شارك فيبر إميل دوركهايم الرأي القائل بأن الفترة الممتدة بين عام 1890 والحرب العالمية الأولى كانت حاسمة في صوغ مصير الحرية الفردية. وفي كلٍّ من فرنسا وألمانيا، كانت عمليات التصنيع والتوحيد القومي والبرقطة، وتشكيل نظام التعليم العلماني، وتأسيس الحكومة الدستورية وسيادة القانون، علامة على انتصار التحديث. وبينما كان دوركهايم وفيبر يدافعان عن التحديث ضد معارضيه، كانا حساسين تجاه المخاطر التي كانت تتهدد الحرية في العالم الحديث؛ على سبيل المثال، ربما يكون وجود دولة بيروقراطية مركزية لازمًا لضمان التطور الاقتصادي والأمن القومي، إلا أن مثل هذه الدولة تهدد بخطر التحول إلى نوع جديد من الحكم المستبد.

على عكس كثير من الليبراليين، لم يعتقد فيبر في أن التحديث الاقتصادي يُترجم تلقائيًا إلى لبرلة اجتماعية وسياسية. وفي حين أن الثقافة السياسية الليبرالية في بريطانيا والولايات المتحدة صاحبت التطور الرأسمالي الصناعي، فإن التصنيع في ألمانيا تعايش مع ثقافة اجتماعية وسياسية سلطوية هرميَّة؛ فعلى الرغم من النجاح الهائل للاقتصاد الألماني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظلت السلطة الاجتماعية والسياسية في قبضة «اليونكرز» (Junkers)، أي الطبقة الإقطاعية الطراز من ملّاك الأراضي البروسيين.

توحدت ألمانيا نتيجةَ إرادة بسمارك الحديدية، ما حوّل دولة بروسيا بفضله إلى قوة قومية مهيمنة. زد على ذلك أن «اليونكرز» كانوا يحكمون بروسيا، وكانوا طبقة أرستقراطية مالكة للأراضي، وتدعم القيم القومية العسكرية بشكل عدواني. وعلى عكس ما جرى في فرنسا وبريطانيا، حيث تزامن التطور الرأسمالي مع الانحسار الاقتصادي والسياسي لأرستقراطية ملّاك الأراضي، تكيف «اليونكرز» مع كلٍّ منهما إمّا بصيرورتها إلى رأسماليين ناجحين وإمّا - في حالة فقدانهم القوة الاقتصادية - بنجاحهم في الاحتفاظ بسلطتهم الاجتماعية والسياسية. وحتى لو لم يكن «اليونكرز» مهيمنين على ألمانيا بشكل سياسي مباشر، فإن سلطتهم الاجتماعية أن يتركوا على المجتمع بصمتهم القومية الميالة للقتال ونزعتهم الحمائية الاقتصادية ومؤازرة أرثوذكسية الكنيسة والمشاعر المناهضة للعمال. وبدعم من النخبة المتدينة والمثقفة بالإنسانوية والمعادية بعمق لقيم التنوير، مارس «اليونكرز» البروسيون سلطة عامة كبيرة في ألمانيا خلال الحرب العالمية الأولى.

ماكس فيبر (1864 - 1920): ولد في فرانكفورت بألمانيا. درس القانون في جامعة هايدلبرغ وجامعة برلين. في عام 1889 أكمل رسالة الدكتوراه في التاريخ الاقتصادي والقانوني. خلافًا لماركس ودوركهايم، كان شديد التشاؤم بخصوص فرص الحرية الفردية في العالم الحديث. كانت لديه مخاوف من عالم بيروقراطي يعلي من قيمة النظام والأمن فوق قيمة الحرية والفردانية. كما أنه كان قلقًا من قيام حكومة بيروقراطية تسيّر الأمور بواسطة موظفين ومحترفين مهنيين بدلًا من القادة الحقيقيين. وانطلاقًا من وجهة نظر الزمن الحاضر، من تظنه قدّم الحكم الأكثر واقعية عن عالمنا: ماركس أم فيبر؟

بلغ فيبر السن القانونية فيما كانت ألمانيا بلدًا منقسمًا بعمق. وكان هناك خلافات شديدة بين المدافعين عن التحديث والمعارضين له من دون وجه حق والذين كانوا ينظرون إلى الماضي بحنين. إضافة إلى ذلك، انقسم المدافعون عن التحديث الاجتماعي إلى معسكرات متعادية، فكان هناك ليبراليون فردانيون دعوا إلى نظام السوق الحرة، وقوميون محافظون دعموا دولة ناشطة بمقدورها أن تجمع بين التطور الاقتصادي والقوة العسكرية القومية، واشتراكيون ثوريون رافضون للرأسمالية والقومية معًا. عبّرت هذه الانقسامات الأيديولوجية عن عداوات عميقة الجذور بين الطبقة الوسطى وأرستقراطية ملّاك الأراضي والطبقة العاملة. إن التشابه مع فرنسا دوركهايم مدهش، ما عدا أنه لم يكن هناك نظير ألماني للجمهورية الفرنسية الثالثة، وهذا استثناء كبير؛ في الحقيقة لم يكن هناك نظير ألماني للثورة الفرنسية أو للثورتين الإنكليزية أو الأميركية؛ أي لم تكن هناك ثورة طبقة وسطى في ألمانيا. ومع أن الطبقة الوسطى الألمانية ازدهرت، فإنها لم تتحدَّ نفوذ «اليونكرز» السياسي والاجتماعي، فبدلًا من أن تصبح الطبقة الوسطى الألمانية قوة سياسية معبأة لإطاحة حكم «اليونكرز»، فإنها اعتنقت قيمهم القومية المحافظة.

في حين أن ماركس تخلى - قبل جيل من ذلك - عن أي أمل في أن تصبح الطبقة الوسطى قوة للإصلاح الاجتماعي في ألمانيا، تمسك فيبر بذلك الأمل؛ إذ كان مقتنعًا بأن الطبقة الوسطى هي وحدها التي تمتلك السلطة والموارد الاجتماعيتين لتوجه إلى «اليونكرز» الضربة القاتلة. ومع ذلك، لم يتصور فيبر أن يأتي حكم الطبقة الوسطى بالتقدم الاجتماعي الأكيد، وهذا لا يعني أن فيبر وضع ثقته الاجتماعية في الطبقة العاملة، فهو لم يفعل ذلك، وبالأحرى لم يكن مقتنعًا تمامًا بعقيدة التنوير الاجتماعية. ومع أن فيبر كان ملتزمًا كثيرًا من قيم التنوير، فإنه لم يتخل عن بعض الأفكار المناهضة للتنوير. ومن الغريب أنه تمسك أكثر بأفكار «اليونكرز» القومية المحافظة أكثر مما كان يدرك. وأيًّا كانت الآمال التي أضمَرها لمصلحة التقدم البشري، فإنها ضعفت بفعل مسحة من النزوع التشاؤمي والسياسة الواقعية (Realpolitik) التي تبناها من الثقافة

البروسية اللوثرية التي بخلاف ذلك كان يكرهها. إن ما افتقر إليه فيبر هو الشعور القوي بالأمل الاجتماعي الذي لاحظناه في التنوير ولدى كونت وماركس ودوركهايم. أمّا رؤية فيبر الاجتماعية، فهي تمزج مناصرة الفردانية مع قدر مماثل من الالتزام العاطفي بالقومية.

البيوريتانية وتشكيل الطبقة الوسطى

ارتبط مستقبل ألمانيا بمصير الطبقة الوسطى، واعتقد فيبر أن طبقة وسطى قوية وشرسة سياسيًا يمكنها أن تنجح وحدها في تحديث ألمانيا، وفي جعل هذه الأمة قوة عالمية أيضًا. لم يكن فيبر شديد التفاؤل؛ إذ تميز تاريخ الطبقة الوسطى الألمانية بالتراجع عن النضال السياسي. وسعى فيبر في كتاباته المبكرة إلى شرح عدم النضج السياسي لدى الطبقة الوسطى الألمانية، كما سعى إلى إيقاظ الإرادة السياسية لدى البرجوازية الألمانية.

كان هذا الدافع السياسي والأخلاقي يكمن وراء أول مؤلفات فيبر العظيمة في السوسيولوجيا: كتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** [24]. وعلى الرغم من أن موضوعه الرئيس كان يدور حول الصلة بين البروتستانتية والرأسمالية، فإنه كان مُنجذبًا ضمنًا إلى البيوريتاني المتحرر من الأوهام والمجتهد ذي الهدف الذاتي، بوصفه الأنموذج المثالي للطبقة الوسطى الألمانية.

يستكشف كتاب **الأخلاق البروتستانتية** الجذور الدينية لـ «روح» الرأسمالية أو ثقافتها؛ إذ اعتقد فيبر أن الرأسمالية لم تكن لتتطور من دون مواقف سيكولوجية معيّنة. ولكي يخاطر الأفراد باستثمار رأس المال للبدء في مشروع، ويقبل العمال القيام بالعمل المنضبط والمتخصص في إطار الرأسمالية الصناعية، فإنه يجب أن يُضفى على هذا السلوك معنى وقيمة. فلِمَ يجب على المستثمر أن يعمل بجد وأن يضحي في الحاضر على أمل مكسب غير مضمون في المستقبل؟ طبعًا، ما إن تأسست الرأسمالية، حتى أصبح لزامًا على المستثمرين أن يراكموا الثروة، وأن يعيدوا استثمار الأرباح حتى يحافظوا على قدراتهم التنافسية. ومع ذلك، لم يكن في المراحل المبكرة من تطور الرأسمالية آلية سوق تفرض سلوك التضحية بالذات والمخاطرة. لقد أراد فيبر أن يفهم لماذا يصبح الأفراد من رياديي الأعمال.

حدد فيبر محيطًا ثقافيًا في المجتمعات الأوروبية ساهم في نهوض الرأسمالية الحديثة. هذه الثقافة ثمنّت الانضباط والاجتهاد في العمل والتدبير والمكافأة الآجلة، ومراكمة الثروة من دون الاستهلاك التفاخري، مع الاعتزاز بالنجاح الاقتصادي. وخلافًا لكثير من ليبراليي أوروبا، الذين يدّعون أن البشر ميالون بطبيعتهم للتنافس ومجتهدون في العمل وجشعون ودوافعهم اقتصادية، حاجَّ فيبر مُدللًا على أن هذا السلوك مكتسب بالتعلم. وبينما وافق فيبر الاشتراكيين في أن التنافس يفرض سلوكًا استثماريًا عند تأسيس الرأسمالية، لكنهم لم يحددوا القوى الاجتماعية التي شجعت هذا السلوك في بداية الأمر.

اقترح فيبر فرضية تبدو أول وهلة بعيدة الاحتمال: أدت البروتستانتية دورًا رئيسًا في تكوين الأصول الثقافية للرأسمالية. طبعًا، لم يكن البروتستانت مدفوعين بالمصالح الاقتصادية، بل على العكس تمامًا، كان الإصلاح البروتستانتي حركة تجديد روحي في التمرد ضد مادية الكنيسة الكاثوليكية وعلمانيتها. ومع ذلك، حثت عقيدة الخلاص فيها، ومن دون قصد، على النشاط الاستثماري. إن قصة فيبر متناقضة بشكل محزن، فالآمال الروحية القوية التي دفعت المذهب البروتستانتي أحدثت، من غير قصد، حضارة علمانية مادية ضخمة خالية من القيم الأخلاقية الراقية.

وجد فيبر لدى الطوائف البروتستانتية التقشفية - مثل الكالفِنية والتَّقَوية والميثودية والمعمدانية والأبرشية - رؤية ثقافية عالمية تضفي قيمة دينية على السلوك الاستثماري. وتُعتبر الكالفِنية أكثر أمثلة فيبر شهرةً. عبّر كالفِن عن عقيدة الجبرية كالتالي: قدّر الله لمن سيكون الخلاص منذ لحظة الخلق. إضافة إلى ذلك، ليس للكهنة أفضلية للتصرف كرسل رئيسون للدينونة الإلهية. كما أن الإكليروس لا يتمتعون بنفاذ بصيرة خاص في غاية الخلق أو في حساب الخلاص. إن الأعمال الطيبة أو الصدقات والمساهمة النقدية أو الصلاة لا تضمن الخلاص، ويبقى كل فرد محتفظًا بشكوكه الخاصة بشأن خلاصه الشخصي. واستجابةً لمشاعر القلق العميق المنتشر في جميع أرجاء الجماعة الدينية، لجأ الكالفِنيون إلى الإشارات الخارجية لتفسير مصير أرواحهم. واعتبر النجاح الاقتصادي مؤشرًا رئيسًا على المصير الديني. وبالتالي، كان السلوك الاقتصادي مشبعًا بالأهمية الدينية المتعالية. فكانت الجماعة تتصور أن العمل الجاد في الوظيفة، أو النجاح في مشروع مزدهر، أو الصعود الجيد على السلم الوظيفي، وليس الاستهلاك التفاخري، مؤشر واضح على خلاص الروح. وشكلت معاني الخلاص الديني المرتبطة بالسلوك الاستثماري الحاضنة الثقافية لنهضة الرأسمالية الحديثة.

تتكشف المفارقة الكاملة - والمثيرة للشفقة - في حكاية فيبر في خاتمة كتاب **الأخلاق البروتستانتية**. فمن شأن نجاح البروتستانتية ذاته في حفز الرأسمالية أن يتسبب في إعلان موتها. وما إن تتوطد الرأسمالية حتى تعمد المنافسة إلى تعزيز السلوك الاستثماري، وتحل الدوافع العلمانية والمنفعية محل الدوافع الدينية، وتفسح أخلاق العمل البروتستانتية الطريق أمام الدوافع المبنية على غريزة البقاء وعلى المكانة والنفوذ.

لا يشترك فهم فيبر للحضارة الرأسمالية الحديثة الناشئة مع التنوير إلا في قليل من روحه الاحتفالية؛ فعلى النقيض من الليبراليين والاشتراكيين الذين ناصروا التطور الصناعي للتمكين لحقبة جديدة من الفردانية والتقدم الاجتماعي، كان فيبر يرثي لانحدار ثقافة الفضيلة الأخلاقية والفردانية. في القرنين السابع عشر والثامن عشر كان البروتستانتي - المفعم بالقيم الدينية

التي تؤكد الانخراط النشط في المسائل الدنيوية - فردانيًا أصيلًا. أمّا وارثه في القرنين التاسع عشر والعشرين، فمحاصَر في نظام رأسمالي بيروقراطي سمّاه فيبر «القفص الحديد» [(25)].

لم يقدم كتاب **الأخلاق البروتستانتية** رؤية اجتماعية متشائمة كليًا؛ فمع أن استعادة البهاء الكامل للفردانية البروتستانتية متعذر تمامًا، فقد أمل فيبر في أن تتمكن روح النشاط الدنيوي البيوريتانية من أن تصبح مصدر إلهام للطبقة الوسطى الألمانية. كان البيوريتاني العصامي الذي ناضل بلا هوادة لإعادة تشكيل العالم وفق تصوره هو تمامًا ما افتقده معاصرو فيبر. وبدا أن الطبقة الوسطى الألمانية لم تكن تطمح إلا إلى أن تنتزع نصيبها القليل من ثروة ألمانيا وهيبتها بقبولها الحكم البروسي. عرض كتاب **الأخلاق البروتستانتية** تفسيرًا جزئيًا لهذه الظاهرة؛ ففي ألمانيا، لم تكن أخلاقيات الكالفِنية الناشطة هي التي شكّلت ثقافتها، وإنما الروح «التكيفية» اللوثرية التي كانت مهيمنة؛ إذ ألزمت اللوثرية الفرد بأن يؤدي واجباته المنبثقة من مهنته أو المكانة الاجتماعية التي يشغلها، حيث إن الروح اللوثرية روح انسجام وتواؤم مع العالم لا روح تغييره. واللوثرية شكلت ثقافة تنتج فردًا هادئًا يوجهه الآخرون. إن التباين بين البيوريتاني الذاتي التوجه الذي يناضل لإعادة تشكيل العالم واللوثري الموجَّه بالآخر والمنسجم اجتماعيًا كان يُقصد به حفز الوعي على الذات والنشاط الاجتماعي من جانب الطبقات الوسطى الألمانية.

شرح الحداثة الغربية ومفارقات التاريخ

ظهرت أطروحة **الأخلاق البروتستانتية** في الأصل في شكل مقالة في 1904. بعد ذلك تابع فيبر تناول الموضوع الأوسع المتمثل في شرح التحديث الغربي ضمن سلسلة من الدراسات المقارنة. واحتوى مؤلَّفاه الرئيسان - **الاقتصاد والمجتمع** و**مقالات في سوسيولوجيا الدين** [(26)] (Collected Essays in the Sociology of Religion) على دراسات تتعلق بالحضارة الإغريقية الرومانية وحضارة بلاد ما بين النهرين، ثم دراسات عن الصين والهند والديانة اليهودية القديمة والإسلام والحضارة المسيحية في القرون الوسطى. وتناول بالتحليل تطور القانون والدين والمدن والبنى السياسية. وفي كل دراسة يسأل فيبر: «لماذا يظهر التحديث بداية في الحضارات الغربية لا في الحضارات الشرقية؟»؛ على سبيل المثال، لماذا نشأ العلم الحديث في الغرب؟ لماذا بدأت المنظومة العقلانية القانونية تطورها في الحضارة الرومانية؟ لماذا نهضت الرأسمالية الحديثة في الغرب؟ كيف يمكن تفسير وشرح التشكيل السياسي الغربي للحكومة الدستورية وحكم القانون والهيئات البرلمانية والحقوق المدنية والأحزاب السياسية؟

في سوسيولوجيا الحداثة، كان فيبر يتجنب التفسيرات التي احتكمت إلى الطبيعة البشرية أو علم النفس الفردي أو المناخ أو الجغرافيا. وقد رفض

تفسيرات التطور الاجتماعي التي اعتمدت على عامل واحد، مثل الاقتصاد أو عدد السكان أو الأفكار. ومع إن فيبر لم يتجنب سرد تطور البشرية الذي يعتبر التغير نمطيًا وذا معنى، فإنه لم يفترض وجود مجموعة من المراحل المحددة التي تمر البشرية عبرها نحو نقطة نهاية محددة سلفًا. كما أن تاريخ تقدم البشرية لم يسرد من البدايات البسيطة المتواضعة إلى نقطة نهاية أعلى محررة. ومع ذلك، فإن سوسيولوجيا الحضارات عند فيبر تكشف عن رؤية لمعنى التاريخ تتمركز حول حتمية الحداثة. ولتوضيح سوسيولوجيا الحداثة لدى فيبر، سأتناول دراسته عن الحضارة الصينية، بعنوان **ديانة الصين** [(27)].

كانت الأوضاع الاجتماعية مواتية للتحديث في فترات مختلفة من تاريخ الصين. وعلى الرغم من تراكم الثروة الاقتصادية وتكوين الشركات التجارية والاتحادات التجارية في الصين، فإن الرأسمالية الحديثة لم تتطور هناك قط. وعلى الرغم من تفوق الصين التكنولوجي على الغرب خلال المرحلة الحديثة المبكرة، ظل العلمُ الحديث غريبًا على أراضيها. وعلى الرغم من تشكيل إمبراطورية سياسية، ظلت البيروقراطية الصينية تقليدية جدًا. وأراد فيبر شرح أسباب غياب التحديث في الصين.

عرض فيبر لقطة سريعة عن الصين: كان توحيد الصين في عام 221 ق. م. مصيري الطابع، وحلَّ حكمُ الإمبراطورية البيروقراطية، وعلى رأسها الإمبراطور والنخبة المثقفة (الماندارين) التي كانت تتولى إدارة الإمبراطورية، محلَّ حكم أمراء الإقطاع المتناحرين. وكان البيروقراطيون الماندارين هم حَمَلة أيديولوجية الدولة الرئيسين: الكونفوشيوسية. وكان ممّا عزز الدولة وسيطرتها الاجتماعية الأيديولوجية من أعلى السيطرةُ على الأفراد في الحياة القروية اليومية بواسطة منظومة قرابة جامدة. وذهب فيبر إلى أن كل من تلك القوى الاجتماعية (الدولة البيروقراطية، الأيديولوجيا، العقيدة الكونفوشيوسية، منظومة القرابة في القرية) ساهمت في عرقلة التحديث في الصين.

كان الإمبراطور الحاكم الرمزي للصين. أمّا طبقة الماندارين التي أدارت الدولة البيروقراطية، فإنها سيطرت بفعالية على الصين نحو 2000 عام. ميز فيبر البيروقراطية «الباتريمونالية» (patrimonial) في الصين من الدولة البيروقراطية الحديثة في الغرب بالطابع الشخصاني في الأساس لدى الأولى؛ على سبيل المثال، يملك الإمبراطور، من حيث المبدأ، جميع المناصب البيروقراطية ويتمتع بسيطرة غير محدودة عليها وعلى العاملين فيها وعلى مواردها، ويخدم موظفوها بناء على تقدير الإمبراطور، وولائهم للإمبراطور لا لمناصبهم أو لمثَل أعلى مهنيّ بيروقراطي. تجنبت الدولة الصينية الباتريمونالية العودة إلى النظام الإقطاعي (refeudalization) والتحديث معًا. وسعى الإمبراطور إلى تجنب اللامركزية عن طريق تحديد مدة شغل الوظيفة، والتنقل الروتيني للموظفين، وتطبيق نظام للمراقبة، وتأسيس نظام اختبارات

يعزز تماهي البيروقراطيين الماندارين مع الدولة الإمبراطورية. مع ذلك، عارض الماندارين التحديث السياسي، لأن من شأن أخلاقيات الخبرة والتخصص والتدريب التقني في البيروقراطية الحديثة أن تُضعف شرعيتهم. كما أن الإمبراطور ساند معارضة الماندارين للتحديث السياسي، لأن من شأن نظام بيروقراطي حديث أن يحد من سلطته الإمبراطورية.
علاوة على ذلك، أعاقت الدولةُ البيروقراطية الباتريمونالية التحديثَ الاجتماعي والاقتصادي؛ على سبيل المثال، حاجَّ فيبر مدللًا على أن الدولة الإمبراطورية تفضل نظامًا قانونيًا أكثر شخصانية بحيث يعطي حرية أوسع لقرارات القاضي. في المقابل، تعمل مجموعة القوانين الحديثة وفقًا للقواعد والأدلة والسوابق، ما يحد من حرية تصرف القاضي. في الغرب، أصبح تطوير المنظومة القضائية الحديثة (في روما مثلًا) ممكنًا بفضل وجود شريحة من الحقوقيين والمحامين. لكن الصين الإمبراطورية عارضت نهوض مثل هذه باعتبارها تمثل تقييدًا على حكم الإمبراطور. وبالمثل، فضلت الدولة الإمبراطورية الأعمال التجارية الممولة من الدولة والواقعة تحت سيطرتها على السوق الحرة لخشيتها من نشوء طبقة تجار مستقلة. بحسب رؤية فيبر، قمعت الدولة الصينية الباتريمونالية تلك القوى التي كان يمكن أن تصبح أداة للتحديث الاجتماعي.
كانت عشائر القرى هي القوة الاجتماعية الوحيدة التي توازن قوة الدولة الإمبراطورية. وعلى الرغم من طموحات الدولة الإمبراطورية لممارسة السيطرة التامة على المجتمع، فإن اتساع أقاليم الصين وتنوعها جعلا هذا مستحيلًا، فكانت الحياة في القرية تتمتع بتحرر نسبي من تحكّم الدولة، ولكنها كانت تحت هيمنة منظومة القرابة المحلية. وبدلًا من فتح حيز يسمح بالابتكار الاجتماعي، كانت العشيرة تدعم النزعة التقليدية الصينية بممارستها سيطرة صارمة على الأفراد والحياة الاجتماعية في القرية. فرضت عشيرة القرية طريقة محافظة للحياة - مثلًا بتقييد الاختيارات المهنية والتنقل الفردي ومراكمة الثروة الفردية، وساعدها في ذلك التقيدُ بثقافة عبادة الأسلاف وحكم الشيوخ، ما جعل التقاليد والعادات الاجتماعية شيئًا مقدسًا.
كان الحكم الإمبراطوري في نهاية المطاف في أيدي الماندارين، وكانت هذه النخبة المثقفة تدير الدولة البيروقراطية على أساس يومي، وهي التي شكلت الثقافةَ السياسية للصين، وجعلت الكونفوشيوسية أيديولوجية الدولة.
من وجهة نظر التقاليد اليهودية - المسيحية، تبدو الكونفوشيوسية أنموذجًا ثقافيًا أكثر مما تبدو ديانةً؛ على سبيل المثال، تفتقر الكونفوشيوسية إلى مفهوم الإله الخالق الذي يكون للأفراد علاقة خاصة معه. وتتصور الكونفوشيوسية الفضاء الكوني كونًا منظَّمًا، وفيه لكل الكائنات مكان وهدف ثابتان في ترتيب هرمي. ويحافظ الأفراد على الانسجام الكوني بتوطيد توازن داخلي (نفساني) وخارجي (اجتماعي). وتشجع الكونفوشيوسية أخلاقيات

التحكم الفردي في المشاعر والسلوك باعتبارها طريقة للحفاظ على الاتزان العاطفي والاجتماعي، وتؤكد أخلاقياتها الاجتماعية مفاهيم الطاعة الأسرية والرعاية الأدبية والخدمة العامة. صحيح أن تحقيق الثروة والسلطة الخاصتين مسألة مهمة، ولكن عند تحقيقهما عبر القيام بالوظائف العامة فحسب. وكان المشروع الاقتصادي الخاص يُعتبر معيقًا للتوازن الداخلي والخارجي. وتحث الأخلاقيات الكونفوشيوسية على التكيف مع العالم كما هو، وعلى تأدية الواجبات بحسب الموقع الاجتماعي للمرء. إن الراحة المادية والاحترام والأمن العائليين والوظيفة العامة التي تنطوي على المكانة هي المكافآت الدنيوية المتوقعة نتيجة اتباع الأخلاقيات الكونفوشيوسية. أمّا النضال البيوريتاني لإعادة تشكيل العالم وفقًا لرؤية أخلاقية، فهو شيء غريب عن الكونفوشيوسية.

على غرار دراسة فيبر للهند أو للديانة اليهودية القديمة أو حضارات الشرق الأقصى القديمة، تدعي دراسته للصين أنها تحليل علمي لمسارات الغرب والشرق المتباينة، حيث يعمد فيبر إلى فهرسة العوامل التي حفزت على الانطلاقة نحو الحداثة في الغرب وعرقلت التحديث في الشرق؛ على سبيل المثال، عززت أخلاقياتُ البروتستانتية الدنيوية الناشطة عمليات التحديث، بينما عملت أخلاقيات الكونفوشيوسية، المتمثلة في التكيف مع العالم ومعها البيروقراطية الإمبراطورية والنظام العشائري في القرية، على إعاقة التحديث في الصين. وبقدر ما حاول فيبر توثيق منظوره عن التحديث بواسطة مقارنات إمبيريقية دقيقة ورسوم تخطيطية سببية أولية، تكشف السوسيولوجيا عنده عن رؤية أخلاقية تشير إلى دراما إنسانية مأساوية.

يتصور السرد التاريخي التنويري الاعتيادي وجود حركة تقدمية للجنس البشري من حالة اجتماعية متخلفة بسيطة، حيث يقع الفرد تحت هيمنة الجماعة والأسطورة والطبيعة، إلى مجتمع متقدم معقد، حيث يسود الفرد الطبيعةَ والتاريخ، بمساعدة من العلم. وما وجهات نظر كونت وماركس ودوركهايم إلا أشكال مختلفة من قصة التقدم الاجتماعي هذا. ولم تكن رؤية فيبر هكذا، بل كان رأيه أن التطور الاجتماعي ينشأ مع الحضارات البيروقراطية للشرق الأقصى القديم والحضارة الرومانية. ومع أن فيبر كان معجبًا بإنجازاتهم في مجال الوحدة القومية والبطولات العسكرية، فإن ذلك كان على حساب الحرية الفردية والدينامية الاجتماعية. وسواء كان فيبر يناقش الإمبراطوريات القديمة في روما أو مصر أو الصين، فإنه كان يؤكد أن البيروقراطية تضيق الخناق على التعددية الاجتماعية والفردانية، وتؤدي، في نهاية الأمر، إلى انحطاطها الاجتماعي. إن اللبرلة السياسية والتحديث الاجتماعي أمران متلازمان. وحيث تكون التعددية المؤسسية والفردانية متاحتين يزدهر نظام اجتماعي دينامي ناجح؛ على سبيل المثال، يتمثل الموضوع الرئيس في سوسيولوجيا الصين لدى فيبر في أن التحديث فشل هناك في جزء كبير منه، لأن البيروقراطية الإمبراطورية قمعت القوى الاجتماعية الموازنة. وفي

المقابل،، كان يتعين على بيروقراطية الدولة في الغرب أن تتعامل مع مراكز قوى متعددة، مثل الكنيسة وفقهاء القانون والمحامين وطبقة التجار المستقلة والمدن المتحررة من السلطة المركزية للدولة، حيث كانت تشجع الابتكارات الاجتماعية والثقافية. إن رؤية فيبر رؤية ليبرالية لا ريب؛ فالتعددية الاجتماعية والفردانية تعززان مجتمعًا ديناميًا مبتكِرًا.

مع ذلك، لا يعمد فيبر إلى صوغ هذا الموضوع الليبرالي ليكون سردًا للتحديث بوصفه تقدمًا اجتماعيًا؛ فالقصة التي يرويها هي قصة حركة الغرب من الإمبراطورية البيروقراطية إلى اللبرلة الاجتماعية حتى يومنا الحاضر، حيث يُحتمل أن تكون الأمم الأوروبية عائدة إلى شكل من الإمبراطوريات البيروقراطية. يوصف التحديث، إذا جاز التعبير، بأنه يحتوي على مرحلتين. كانت المرحلة الأولى، التي تقع بالتقريب في الفترة الممتدة من القرن السادس عشر وحتى منتصف التاسع عشر، هي المرحلة الدينامية. واستحدثت المجتمعاتُ الغربية العلمَ الحديث، ورأسمالية السوق الحرة، والفردانية الموجهة داخليًا والمُمَثلة بالبنى الديمقراطية السياسية والبيوريتانية، مثل حكم القانون والحكم الدستوري والحقوق المدنية والحكومة البرلمانية. لكن منذ أواخر القرن التاسع عشر وصاعدًا، هددت تطورات اجتماعية بإضعاف هذا المجتمع الليبرالي الفرداني. وعلى وجه الخصوص، كان من شأن انتشار البيروقراطية مع ثقافتها المنفعية الموجَّهة نحو المكانة في جميع المؤسسات الحديثة أن يشكل مجتمع أفراد لا سياسيين موجَّه بالآخر، ورتيبًا روحيًا، وتحكمه بيروقراطية خاوية من الروح. بصيغة أخرى، لم ير فيبر في الصين مجرد الماضي الذي غادره التحديث الغربي، بل رأى المستقبل المحتمل للغرب وللبشرية. إن المفارقة المأساوية في رؤية فيبر للتاريخ تتمثل في أن مستقبل البشرية ربما لا يأتي وفق رؤى التنويريين الطوباوية، وإنما وفق الواقع المناقض للطوباوية (dystopian) المتمثل في الاستبداد البيروقراطي؛ ففي حمأة تشتتهم وانبهارهم بالأحلام الطوباوية الحديثة، غاب عن إدراك التنويريين غيابًا مأساويًا ما البشرية مقبلة عليه من عالم مرير الواقع مناقض للطوباوية. ومما هو حاسم في تقويم رؤية فيبر الاجتماعية تحديدُ ما إذا كان غياب ذلك الإدراك هو مأساة التنويبيين، أو ما إذا كانت المأساة تتمثل في عجز فيبر عن إدراك أنه كان يُسقط أسوأ ملامح ألمانيا على مستقبل البشرية.

الكاريزما والبيروقراطية: الحلم الحديث ينقلب إلى كابوس

لم يعتبر فيبر، بخلاف من سبقه وعاصره من التنويريين، أن تاريخ الجنس البشري كان كناية عن مسيرة مستمرة إلى الأمام؛ فهو يتصور وجود صراع أبدي بين قوى النظام التي تهدد بسحق الحرية الفردية والقوى التي تعضد الابتكار والتغيير الاجتماعيين. وإذا كانت البيروقراطية تمثل قوة النِظام

الأنموذجية، فإن الكاريزما مصدر رئيس للتغيير. ويرسم فيبر انتقالًا من الإمبراطوريات البيروقراطية إلى التحديث الاجتماعي في الغرب تؤدي فيه [أي في هذا الانتقال] الحركاتُ الكاريزمية دورًا رئيسًا [28].

حارَ فيبر في كيفية شرح التغيير الاجتماعي في مواجهة هذه السلطة المحافظة التي تمارسها الإمبراطوريات البيروقراطية؛ ففي مفهوم الحركات الكاريزمية، حدد فيبر قوة تستطيع وطأتُها الاجتماعية أن تتلافى الشلل الاجتماعي البيروقراطي.

إن الكاريزما قوة سحرية خارقة يدعي الفرد أنه يمتلكها؛ فالقائد الكاريزمي يضطلع بالسلطة العامة بفضل ادعائه امتلاك قوى استثنائية. وثمة روابط أخلاقية وعاطفية قوية بين القائد الكاريزمي وتابعيه، حيث يصوغ القائد مهمة اجتماعية يتعهد التابع بتنفيذها. إن الحركات الكاريزمية قوى اجتماعية ثورية واعدة من حيث إن ولاء التابع الشخصي للقائد يتجلى في تنفيذ برنامج تغيير اجتماعي. وعلى الرغم من حتمية تبدُّد الحركات الكاريزمية أو تحولها إلى شيء روتيني (أي إنها تطوِّر حياتها الاجتماعية المستقرة الخاصة بها)، يعتقد فيبر أنها كانت قوى رئيسة في تخفيف الخنق الاجتماعي الذي تمارسه البيروقراطية أو تحطيمه.

في انعطافة مفارقة أخرى، اعتقد فيبر أن في حين كانت الحركات الكاريزمية بالغة الأهمية في توليد التحديث، فإن بيئة التحديث معادية للكاريزما؛ على سبيل المثال، تقلِّص علمانية الثقافة الحديثة من صدقية ادعاء الفرد بامتلاك قوى سحرية. وبالمثل، ترعى الرأسمالية الثقافة النفعية المعادية للسلطة الكاريزمية. وربما تكون البيروقراطية الحديثة أهم عائق أمام الكاريزما؛ إذ تشجع الأفراد على تقدير البيئة الاجتماعية الآمنة والمنظمة. وفي الحقيقة، اعتقد فيبر أن السمة المُميِّزة للحداثة الغربية كانت انتشار البيروقراطية، جنبًا إلى جنب مع ثقافتها المحافظة، في جميع المجالات الاجتماعية. إن إضفاء الطابع البيروقراطي على المجتمع ينذر البشرية بمستقبل قاتم؛ فبقدر ما كان التحديث الاجتماعي منسجمًا مع عملية البرقطة، بقدر ما وعد تقدم العلم والديمقراطية والقانون وما إلى هنالك بتدشين حقبة مُسَفِّهَة للهيمنة البيروقراطية.

إن القوى الاجتماعية التي أحدثت المجتمع الدينامي الحديث هي نفسها التي حفزت عملية البرقطة؛ على سبيل المثال، أدخلت الرأسمالية نظام السوق الدينامي، غير أن حاجته إلى بنية تحتية ضخمة - من وسائل نقل ووسائل اتصالات وجهاز إداري قانوني يضمن تنفيذ العقود - تشجع على برقطة الدولة. وعلى نحو مماثل، لا مناص من أن تفضي المنافسة في السوق إلى نشوء شركات عملاقة تحفز بدورها على برقطة النشاط الاقتصادي، وذلك بفعل استثماراتها الرأسمالية العالية، وتنسيقها الموارد الهائلة وتخطيطها. كما أن التحديث يستتبع الدمقرطةَ السياسية (أي انتشار الحقوق المدنية، الأحزاب

السياسية، الهيئات السياسية التمثيلية) التي تتطلب بدورها بنى إدارية بيروقراطية تساندها. وتنتشر البيروقراطية بالتدريج ولكن بصورة حتمية في كل مجال اجتماعي: الاقتصاد والحكومة والأحزاب السياسية والكنيسة والرعاية الاجتماعية والمؤسسات العسكرية والتعليم والعلم.

تنطوي عملية البرقطة على نظام اجتماعي وإداري فريد؛ فتنظم المؤسسات الاجتماعية وفق روح حيادية ومهنية. تنقسم المؤسسات البيروقراطية إلى مكاتب، تتحدد كلٌّ منها بحسب وظيفة محددة ودور اجتماعي، وتُنظَّم المكاتب بطريقة تراتبية تضمن نوعًا من نظام أوامر من أعلى إلى أسفل، ويُسند إلى الأفراد أدوار محددة مع واجبات وسلطة واضحتي المعالم. تدار الأعمال البيروقراطية بحسب مجموعة من القواعد والإجراءات الحيادية التي تهدف إلى إبعاد الاعتبارات والنزاعات الشخصية عن التدخل في العمليات المؤسسية. وأخيرًا، تنشئ البيروقراطية نوعًا جديدًا من العاملين، العامل الرسمي أو العامل ذا الياقة البيضاء، وهو عامل ماهر تقنيًا، ومهني متخصص قُبِل للوظيفة على أساس المؤهلات.

أكد فيبر أن روح المهنية والحيادية المميزتين للبيروقراطية هي التي تجعلها أكثر أنماط الإدارة فعالية في المجتمعات الحديثة. وانتشار البيروقراطية حتمي ولا عودة عنه؛ على سبيل المثال، من شأن عملية البرقطة أن تُمكِّن من الديمقراطية الجماهيرية ومن التخطيط الاجتماعي القومي. علاوة على ذلك، تعزز البيروقراطية العدل والمساواة الاجتماعيين؛ إذ يعامَل الأفراد - سواء أكانوا زبائن أم موظفين - مبدئيًا بالتساوي والإنصاف. ومع ذلك، فإن الجوانب التي تجعل البيروقراطية فعالة ومفيدة اجتماعيًا هي نفسها التي تجعلها قوة اجتماعية مشؤومة. ولم يدع فيبر مجالًا للشك في أن البيروقراطية كانت أهم قوة اجتماعية في الحداثة، وهي قوة تنذر البشرية بمستقبل كئيب.

يقال إن البيروقراطية تقلص الحرية الفردية. وفي المجتمع البيروقراطي، يفقد الأفراد التحكم في وسائل تلبية حاجاتهم؛ على سبيل المثال، لا يستطيع معظم الأفراد في الاقتصاد البيروقراطي، سواء كان اشتراكيًا أو رأسماليًا، التحكم في الوصول إلى وسائل الإنتاج (التكنولوجيا، المواد الخام، العمال) التي تكون تحت الإدارة البيروقراطية، أو التي تتجاوز موارد معظم الأفراد بسبب حجمها الكبير وتعقيدها التقني وتكلفتها. ونحن نعتمد على المؤسسات الاقتصادية لكسب رزقنا. وبالمثل، فإن عملية برقطة وسائل البحث العلمي والأكاديمي تعني أنه لا يمكن للأفراد الوصول إلى تكنولوجيا البحث والمواد النصية إلا بصفتهم أعضاء في الجامعات ومراكز البحوث. ولمّا كانت ملكية وسائل الإنتاج العلمي في يد هذه المؤسسات، فإنها تمارس سيطرة على العلم والمنح الدراسية. وخلص فيبر إلى الآتي: بما أنه جرت برقطة هذه المؤسسات، فقَد الأفراد التحكم المباشر في الوسائل (الاقتصادية، التعليمية، العسكرية) التي تصوغ حياتهم نفسها، فأصبحوا معتمدين على البيروقراطية

لتلبية كثير من احتياجاتهم. تنشئ عملية البرقطة عالمًا اجتماعيًا يكون فيه الأفراد عالة ضعفاء، وتُنبت نمطًا من الأفراد يكون موجَّهًا بالآخر ويقدر السلوك التعاوني الساعي إلى الاستحسان والقبول. وهذا هو النقيض التام للذات البيوريتانية الداخلية التوجيه والطامحة إلى إعادة تشكيل العالم.

تُنذِر البيروقراطية بحدوث كارثة سياسية. فعندما يصبح الأفراد معتمدين على البيروقراطية، فإنهم يعتقدون أنها هي التي تقرر مصيرهم. ومن المفارقات الساخرة أن المواطن الحديث يفقد الاهتمام بالسياسة حتى مع استقوائه بالحقوق المدنية والأحزاب السياسية والهيئات البرلمانية. إضافة إلى ذلك، يجد السياسيون أنفسهم معتمدين على المعرفة والمهارات التقنيتين اللتين يتمتع بهما البيروقراطيون كي يتمكنوا من صوغ السياسة العامة وتنفيذها. إن اعتماد صنّاع السياسة على المعرفة التقنية للموظفين البيروقراطيين، مع مسؤوليتهم العامة المحدودة، يشجع الفئة العليا من البيروقراطيين على السيطرة على سلطات السياسيين في صنع السياسة. وبحسب فيبر، فإن توسُّع دور البيروقراطية السياسي شيء يؤسَف له؛ إذ تعاني الديمقراطية لأن المواطنين يفقدون قوّتهم، فالبيروقراطيات ليست مسؤولة أمام المواطنين. كذلك تعاني مصالح سلطة الأمة لأن البيروقراطيين ليسوا قادة لهم رؤية سياسية، بل لهم وجهة وظيفية ومدفوعون بمصالح ضيقة.

يرسم فيبر صورة كئيبة لتطور الحداثة الغربية الحديثة. إن من شأن مرحلة التحديث الابتدائية الدينامية أن تعزز عملية برقطة واسعة، ما يهدد بإحباط الفردانية والحرية والديمقراطية؛ ففي مواجهة برقطة المجتمع تصبح الأيديولوجيتان الاجتماعيتان المهيمنتان باليتين، فتصبح الليبرالية الفردية الكلاسيكية التي تناصر الفردانية والسوق الحرة غير المقيدتين والحد الأدنى من الحكومة غير ذات صلة بصورة متزايدة، لأنها تهمل القوة الاجتماعية للبرقطة. إن الوعد الاشتراكي بالحرية عن طريق تنظيم الدولة للاقتصاد وديمقراطية الجماهير سيشجع، من دون قصد، انتشار البرقطة والسلطوية السياسية.

ما الذي يمكن فعله؟ مثل البيوريتاني الذي يُعجب به فيبر كثيرًا، ينصح فيبر بأن نواجه الحقائق: اليوم لا يكمن الشيطان في الرأسمالية ولا في الاشتراكية، بل يكمن في البيروقراطية. ولا يعتبر الحنين إلى الماضي ولا التحليق الطوباوي انطلاقًا من الحاضر (مثل الاشتراكية) ردَّتي فعل مسؤولتين عن عملية **البرقطة الاجتماعية التي لا رجعة فيها**. «عندما تصبح الإدارةُ بيروقراطيةً بالكامل، فإن نظام الهيمنة الناتج يكون عمليًا غير قابل للتدمير» [29]. يعرض فيبر رؤية رزينة لآفاقنا الاجتماعية: البيروقراطية دائمة، ولكن إذا شجعنا أجهزة بيروقراطية متعارضة، فإنه سيكون من الممكن الحفاظ على بعض جوانب الدينامية الاجتماعية. هكذا دافع فيبر عن الرأسمالية ضد اليسار الاشتراكي، لا بسبب عدم موافقته على نقدهم للظلم الطبقي في ظل الرأسمالية بقدر ما

هو بسبب اعتقاده أن الرأسمالية تحافظ على التوتر بين نخب الدولة وأصحاب الأعمال التجارية والنقابات، وهو توتر يعزز الدينامية الاجتماعية والحرية. وكان فيبر قلقًا بشكل خاص من أن تؤدي برقطة السياسة إلى ظهور قادة عاديين محافظين بحيث يكونون إمّا موجَّهين بمصالح اجتماعية ضيقة، وإمّا محكومين بالبيروقراطية. وفي سياق النزاع الجاري بين القوى العالمية، خشي فيبر من أن يُضعف القادة السياسيون الضعفاء القوة القومية، ما سيشكل خطر الاستعمار السياسي أو الاقتصادي. لذا، فإنه أوصى بإجراء ترتيب سياسي من شأنه أن يشجع على ظهور قادة كاريزميين يعمدون إلى موازنة برقطة الدولة والأحزاب السياسية. وعندما اقترب من نهاية عمره، دافع عن نظام سياسي يُصار فيه إلى اختيار القادة السياسيين بواسطة المواطنين مباشرة. ونظرًا إلى تجاهله إمكانية إساءة الاستعمال، أمل فيبر في أن يسمح هذا بظهور قادة كاريزميين، وإلا سيصبحون خاضعين للأحزاب السياسية ولجماعات المصالح المُبرقَطة.

العلم والحقيقة والقيم

صاغ فيبر حيال الحياة الاجتماعية رؤية نظرية مليئة بالتناقضات والمتناقضات؛ فهو كان تنويريًا يثق بقوة العقل والعلم ثقة عميقة، وكان مدافعًا متحمسًا عن الحداثة ضد منتقديها. مع ذلك، كانت رؤيته للحداثة رؤية كئيبة؛ إذ إنه تصور أن المراحل المتقدمة من التحديث شبيهة بإمبراطوريات الشرق القديم المستحقِرة: بيروقراطيات سلطوية مسيطرة على الحياة العامة، مع تراجعها لتصبح حركات دينية أو حيوات خاصة ضيقة.

على الرغم من نظرة فيبر السوداوية إلى مستقبل الجنس البشري، فإنه لم يتخل قط عن الثقة التنويرية في العلم. وخلافًا لناقدي الحداثة من المحافظين أو الرومانسيين الذين اعتبروا العلم - مثل بقية جوانب الحداثة - مدمِّرًا اجتماعيًا، فإن ثقته بالعلم لم تتزعزع إطلاقًا. وتصوَّر نفسه، حتى في مواجهة الانحدار الوشيك للبشرية نحو الظلام، منخرطًا باتزان في العالم كما هو. وعلى شاكلة البيوريتانيين الذين أُعجب بهم بشدة، لم يكن ليحلّق في فضاء النبوءة أو الوهم الأيديولوجي. وإذا كان على العلم أن يهجر حلمه في بعث الروح في البشرية، فينبغي ألا يتخلى عن دوره في أن يجبرنا على أن نلقي على أنفسنا نظرة مسؤولة وواعية.

حافظ فيبر على إيمانه التنويري بالعلم إيمانًا أكثر رزانةً مقارنة بكثير من سابقيه ومعاصريه؛ فبالنسبة إلى كوندورسيه وكونت أو ماركس ودوركهايم، كان العلم محفزًا للتحديث والتقدم الاجتماعي؛ فهو حطم الأساطير والخرافات التي قيدت حياتنا ونبتت من الجهل أو الخطأ أو استغلال الكهنة. وحررنا من الأحكام المسبقة لرؤية الواقع كما هو، وكشف عن البشرية باعتبارها العامل النشط في تشكيل العالَم الاجتماعي. وأخيرًا، وعدَنا العلم بأن

يكشف عن مبادئ التنظيم الاجتماعي وقوانين التاريخ، ومكّننا من التنظيم العقلاني للمجتمع عن طريق توفير الخطوط التوجيهية الأخلاقية والسياسية القائمة على المعرفة الاجتماعية.

شارك فيبر في الإيمان بقوة العلم المحرِّرة من الوهم؛ العلم الذي يفرض علينا أن نتحمل المسؤولية عن سلوكنا، ويفرض على الأفراد، باستعراضه العالَم الاجتماعي بوصفه أحد إبداعات الفعل الفردي، فهم أعمالهم الخاصة باعتبارها متسلسلة اجتماعيًا. بل وتصور فيبر دورًا «أخلاقيًا» للعلم؛ فعن طريق توضيح الآثار الشخصية والاجتماعية لقيمنا، يمكن العلم أن يباشر ضغطًا علينا لنتصرف بطريقة مسؤولة اجتماعيًا. لكنه مع ذلك لا يستطيع أن يوضح معنى التاريخ وغايته، ولا يمكن أن يزودنا بإرشادات خاصة بالتصرف الاجتماعي، لأن القرارات الأخلاقية تكون متأثرة دائمًا بالجدال، وهي في النهاية مسألة ضمير [(30)]. وفي هذا الصدد، ينقد فيبر التنويريين الذين يرغبون في الذهاب إلى أبعد من مجرد رؤية العلم بوصفه أداة لإزالة الوهم الاجتماعي لتشكيل رؤى جديدة للعالم. إن جهد إحلال رؤية علمية للعالم محل الرؤية الدينية (كما حاول كونت أو ماركس) محكوم عليه بالفشل لمجرد طبيعته الفكرية المصطنعة. يضاف إلى ذلك أن فيبر كان مصرًّا على أن العلم يخسر صدقيته إذا تجاوز تفسير الوقائع بغرض إضفاء معنى وقيمة على الحوادث الاجتماعية.

ردًّا على ميل كثير من السوسيولوجيين إلى تشويش الخط الفاصل بين العلم والأخلاقيات وتحويل العلم إلى شبه ديانة، تقدم فيبر بمذهب حيادية القيمة؛ إذ يتعين على العلم أن يقتصر على تأسيس الحقائق والعلاقات السببية، وكذلك اقتراح نماذج عامة ومبادئ سوسيولوجية. أمّا الأحكام والاقتراحات القيمية الخاصة بالإصلاح الاجتماعي، فتعود إلى عالم الحياة الشخصية والسياسة. لماذا؟ لأن على الرغم من إمكانية الحصول على معرفة بخصوص الحقائق الاجتماعية وعلاقاتها السببية، فإن الأحكام على قيمتها مسألة رأي وأيديولوجيا؛ فكون الرأسمالية تنطوي على الملكية الخاصة وإنتاج السلع أمرٌ يقع ضمن اختصاص العلم الإمبيريقي، أمّا تقرير ما إذا كانت الرأسمالية جيدة لأنها تنشر الحرية أو سيئة لأنها تسبب اللامساواة، فهذا موضوع يخص الأيديولوجيا. وبحسب رؤية فيبر، يمثل العلم والأيديولوجيا والمعرفة الوقائعية والحكم الأخلاقي دوائر فكرية منفصلة.

مع ذلك، وبحسب تأملات فيبر الأكثر اعتبارًا بشأن العلم، يضطره منطق تحليله الخاص به إلى نثر الشكوك حول فصله المتقن بين العلم والأخلاقيات. وهذه نقطة تحتاج إلى توضيح.

يقول فيبر إن العلماء لا يقتربون أبدًا من الواقع بذهن خال؛ إذ يجري دائمًا تنقية الواقع عبر عدسات مفاهيمية. ونحن دائمًا ندرك العالم من نقطة استشراف محددة، تنطوي على سلسلة من الافتراضات بخصوص طبيعة

العالم؛ على سبيل المثال، إن من شأن تصور العالم الاجتماعي باعتباره نظامًا غائيًا هرميًا، أو باعتباره كائنًا اجتماعيًا، أو مجموعة من الأفراد ذوي المصلحة الذاتية النفعية، أو منظومة دينامية متناقضة، أو باعتباره تصورات لمجتمع مدفوع بديناميات اقتصادية أو طبقية، أو مدفوع بأفكار دينية، أو بصراعات الدولة - الأمة، هذا كله من شأنه أن يؤطر ما يمكننا أن نعرفه. وهذه الأطر الشاملة الموحِّدة هي نتاج بيئة اجتماعية محددة، ولا يمكن أن تخضع مباشرة للتَحَقُّق أو الاختبار الإمبيريقيين. ومع ذلك، فإن دورها في البحث العلمي محوريّ؛ فهي توجه عملية انتقائنا للمشكلة، وتؤطر ما نراه، وتؤطر كيفية رؤيتنا للعالم، كما تؤطر أهمية «الوقائع» أو «الحوادث» والدور الذي تؤديه في المعرفة الاجتماعية. وتُترجم هذه الأطر الجامعة إلى سلسلة مفاهيم وأنماط ونماذج سببية تمكّن من تنظيم الواقع تنظيمًا علميًا أو تنظيمًا إمبيريقيًا تحليليًا.

تتحكم نقطة استشرافنا الفكرية الواسعة في التغيرات الرئيسة في النظريات العلمية. وعندما تتبدل نقطة الاستشراف، تتبدل كذلك الأدوات الإمبيريقية المفاهيمية، وتتبدل، بما في ذلك، المشكلات التي تُعتبر مهمة، والمفاهيم الأساسية، والنماذج السببية ... وهلم جرّا. علاوة على ذلك، أوضح فيبر تمامًا أن ما يوجه هذه التحولات الواسعة في نقط استشراف العلم وبنيته المفاهيمية ليس البحث العلمي المتخصص، وإنما هو التغيرات في السياق الاجتماعي الأوسع؛ إذ من شأن التغيرات الاجتماعية الواسعة أن تغير تصوراتنا الأساسية للمجتمع والقيم الاجتماعية، والتي تُترجَم بدورها إلى مجالات اهتمام جديدة، ومشكلات جديدة للدراسة، ومقاربات مفاهيمية وإمبيريقية جديدة.

بمجرد أن تُوجَّه جميع البحوث في العلوم الثقافية [الاجتماعية] في عصر التخصص نحو موضوع معيّن من خلال إعدادات معينة للمشكلات، وتكون قد وطدت مبادئها المنهجية، سوف تعمد [هذه البحوث] إلى اعتبار أن تحليل البيانات غاية في حد ذاتها. ... وسوف تفقد إدراكها بأنها راسخة رسوخًا مطلقًا في الأفكار القيمية بشكل عام. ... ولكن تأتي لحظة تتغير فيها الأجواء. وتصبح أهمية وجهات النظر المستخدمة استخدامًا غير مُتمَعَّن فيه عرضة للشك. ... ويمضي مصباح المشكلات الثقافية العظيمة قدمًا. وبعدها يتهيأ العلمُ كذلك لتغيير نقطة استشرافه وأدواته التحليلية [(31)].

ألا يقول فيبر إن المصالح والقيم الاجتماعية هي التي تعمل على هيكلة العلم وتتحكم في انتقاء مشكلاته ومقارباته المفاهيمية وتحولاته؟ إن هذا الفهم للهيكلة الاجتماعية للعلم هو الذي فرض على فيبر، على الرغم من إعلانه المبدئي الفصلَ بين العلم والأخلاقيات، أن يخلص إلى أنه ليس سوى «خط كحد الشعرة الذي يفصل العلم عن الإيمان» [(32)]. هكذا، لا يزال فيبر يتفادى الفصل في هذه المسألة؛ فهو كان مقتنعًا بأن العلم يستهدي بالقيم في انتقاء مشكلاته وصوغ مفاهيمه ومعاييره المنهجية (مثل: الاقتصاد، الدقة، الاتساق)

وفي وظيفته التفسيرية. علاوة على ذلك، إذا كانت المصالح والقيم الاجتماعية الواسعة هي المحركات الرئيسة للتغير العلمي الاجتماعي، فربما كان يجدر بفيبر أن يتكهن - بصراحته المعتادة الرزينة المحرِّرَة من الوهم - بأن فكرة العلم بوصفه مجالًا خالصًا للمعرفة هي نفسها وهْم من أوهام الغرب الحديث!

قراءات مقترحة

Bendix, Reinhard. *Max Weber.* New York: Doubleday, 1962.

Bologh, Roslyn. *Love or Greatness*. London: Unwin Hyman, 1990.

Collins, Randall *Weberian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Mommsen, Wolfgang. *The Age of Bureaucracy*. New York: Blackwell, 1983.

Scaff, Lawrence. *Fleeing the Iron Cage*. Berkeley: University of California Press, 1989.

Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (New (24)
.York: Free Press, 1958)

.Ibid., p. 181 (25)

Max Weber: Economy and Society, vols. 1 - 3 (New York: Bedminster (26)
Press, 1968); Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, vols. 1 - 3
.(Stuttgart: Verlag, 1988 [1920])

Max Weber, The Religion of China: Confucianism and Taoism (New (27)
.York: Free Press, 1951)

Max Weber, «Charisma and Its Transformation,» in: Weber, Economy (28)
.and Society, vol. 3

Max Weber, «Bureaucracy,» in: Weber, Economy and Society, vol. 3, (29)
.p. 987

Max Weber, «Science as a Vocation,» in: Hans Gerth and C. W. Mills (30)
(eds.), From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford
.University Press, 1946)

Max Weber, «Objectivity in Social Science and Social Policy,» in: The (31)
.Methodology of the Social Sciences (New York: Free Press, 1949), p. 112

.Weber, The Methodology, p. 110 (32)

خاتمة القسم الأول

لماذا ما زلنا نقرأ المؤلفات الكلاسيكية ونفكر فيها؟ دعوني أقترح سببين.

أولًا، بدءًا بآدم سميث أو فولتير، وحتى فيبر، صاغ هؤلاء المفكرون رؤى اجتماعية بشرية، فتُفهَم الحالة البشرية بوصفها حالة اجتماعية وتاريخية أساسًا. وإنْ أردتَ أن تفهم التفاوت الاجتماعي والفقر والنمو الاقتصادي والقومية وأدوار الحب والجندر، فإن المؤلفات الكلاسيكية تقول إنه يجب عليك أن تدرس العوامل الاجتماعية مثل الطبقة الاجتماعية أو الدين أو الديناميات السكانية. وما أهمية ذلك؟ تتيح لنا المقاربة الاجتماعية المنتظمة للسلوك البشري بأن نُحدِث عن قصد عالمًا اجتماعيًا أفضل؛ فبدلًا من افتراض تحكم الطبيعة أو الله في مصير البشرية، ذهب الكلاسيكيون إلى أن في استطاعة البشر أن يشكلوا مستقبلهم عن قصد. وفي صلب الفكر الكلاسيكي، ثمة أمل في أن تتمكن المعرفة الاجتماعية من أن تساهم في إيجاد حياة فردية وجماعية أكثر حرية وعقلانية.

ثانيًا، صاغ الكلاسيكيون صورًا مبتكرة للحياة الاجتماعية والعالم الحديث. وما زالت هذه الخرائط مفيدة، إذ يحاول كثيرون منا أن يفهموا حيواتهم وأن يوجِدوا عالمًا يكون فيه الظلم والمعاناة أقل.

في مواجهة الآراء التي تعتبر المجتمع تجميعًا للأفراد، فكّر كونت في المجتمع باعتباره كلًّا عضويًا ملتحمًا بعضه ببعض بواسطة المعتقدات الدينية والأخلاقية. وحذَّرَنا كونت من مخاطر تمجيد الفردانية من دون أن تؤخذ في الاعتبار تأثيرات المغالاة بالفردانية في النظام الأخلاقي والاجتماعي. ومثل دوركهايم، اعتقد كونت أن المجتمع المعافى هو ذلك المجتمع المتماسك والموحد بالمعتقدات والقيم المشتركة، ودفعَنا إلى اعتبار المجتمع نوعًا من الواقع المستقل بمعزل عن الفرد. إن حرية الفرد مهمة، ولكن وحدةَ المجتمع ككل وتماسكه مهمةٌ أيضًا.

اشترك ماركس مع كونت في رؤية المجتمع كشيء أكثر من مجموع أفراد. ومع ذلك، أكد ماركس الديناميات الاقتصادية والسياسية لا الدين والثقافة. وفكّر في المجتمع بوصفه منظمًا حول صراع المصالح الاجتماعية الراسخة في الطبقة الاجتماعية. وهناك أهمية كبيرة لكون الفرد عاملًا أو صاحب مصلحة تجارية، لا من حيث مستوى المعيشة فحسب، وإنما أيضًا من حيث المعتقدات والسلطة السياسية والفرص الاجتماعية، وإلى غير ذلك. وانطلاقًا من مخزون محدود من الفئات (مثل العمل، نمط الإنتاج، الطبقة الاجتماعية، الأيديولوجيا) صاغ ماركس صورة توليفية رائعة للمجتمع والتاريخ، فروى دراما اجتماعية تمتد حقبًا زمنية، وهي دراما مفيدة في فهم التفاوتات والصراعات

الاجتماعية، بل وتخبرنا أيضًا عن كيفية استحداث مجتمع أكثر عدلًا؛ فرؤيته للمجتمع والحداثة حركت العالمَ أكثر ممّا فعلته رؤية أي مفكر اجتماعي آخر.

إن دوركهايم وفيبر خليفتا كونت وماركس، وهما اعتمدا فكرة الطابع الاجتماعي للبشرية، واقترحا رؤى للحياة الاجتماعية كانت أحيانًا غريبة جدًا عما يعتقده كثيرون منا. فعلى وجه الخصوص، اعتبرا الفردانية نتاجًا للقوى الاجتماعية، بدلًامن أن يعتبرا المجتمع نتاجًا للأفراد.

على سبيل المثال، تتمثل الفكرة الرئيسة في سوسيولوجيا دوركهايم في التشكيل الاجتماعي للذات؛ ففي كتابه **الانتحار**، يحاج مدلِّلًا على أن فعل تدمير الذات - وهو فعل يُتَصوَّر في الأغلب باعتباره واقعًا بدافع نفساني - تفسره الأوضاع الاجتماعية، مثل مدى اندماج الفرد أو انتظامه اجتماعيًا، وبالتالي، فإن علاج الانتحار يكون بالإصلاح الاجتماعي أكثر ممّا يكون بالعلاج الفردي. وفي كتاب **في تقسيم العمل الاجتماعي**، يطرح فكرة أن الفردانية هي نتاج القوى الاجتماعية. وفي المجتمعات الصناعية، يصبح الفرد معتَقَدًا وقيمة ثقافيين شائعين، ومن شأن ذلك أن يجعل الحماية القانونية للذات والنطاق الواسع للاختيار والتعبير الشخصيين أمرين ممكنين. وعلى النقيض من الأفكار الفردانية عن الحياة الاجتماعية، يُقارب دوركهايم الفرد بوصفه جزءًا لا يتجزأ من المؤسسات الاجتماعية، ويؤكد أهمية المعتقدات والقيم الثقافية المشتركة باعتبارها شرطًا للحرية والوحدة الاجتماعية. ويذهب دوركهايم إلى أن المجتمع الصالح هو المجتمع الذي يكون فيه الفرد مرتبطًا بمجتمعات محلية مستقرة، وحيث تكون حاجات الفرد وغاياته واضحة ومحدودة، وحيث تسود حالة من العدالة الاجتماعية. وعلى الرغم من تطلعاته لجعل السوسيولوجيا علمًا معتبَرًا، فإنه لم يحجم عن اقتراح فكرة المجتمع الصالح وعن إعلامنا بكيفية تحقيق هذه الحالة.

أكد فيبر البناء الثقافي للذات، وكان هذا نقطة رئيسة في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**؛ فقبل زمن فيبر، كثيرًا ما كان يُفترض أن الأفراد مدفوعون بشكل طبيعي إلى التنافس من أجل السلع الاقتصادية ومراكمة الثروة. وفي كثير من الأحيان، تُعتبر الرأسمالية تعبيرًا عن الطبيعة البشرية. أليس الناس بطبيعتهم جشعين وأنانيين؟ وفي تصديه لهذا المنظور، ذهب فيبر إلى أن السلوك الاقتصادي الرأسمالي - الذي يستلزم التخصص في العمل والنجاح الوظيفي ومراكمة الثروة والرضا المؤجل - هو جزئيًا نتاج للمعتقدات والقيم الاجتماعية. وقد تتبّع فيبر الأخلاق الاقتصادية الرأسمالية حتى حركة الإصلاح البروتستانتي. كان المغزى الديني للسلوك الاقتصادي في أوساط البروتستانت هو الذي دفع الناس إلى هوسهم بالمال والثروة، فتوصل فيبر إلى الاستنتاج المتناقض بأن الطبيعة البشرية لم تكن هي التي أنتجت الرأسمالية، وإنما توق البيوريتانيين الروحي هو الذي نسب إلى السلوك الرأسمالي قيمةً تعويضية دينية. بتعبير آخر، أكد فيبر التشكيل الثقافي للسلوك

الاقتصادي الفرداني. وبعيدًا عن تمجيد الحياة الحديثة لجعلها الفرد حرًا، لاحظ فيبر اتجاهًا متناميًا نحو البرقطة يمكن أن يسحق الحرية الفردية. واليوم كلنا تابعون لفيبر بمعنى أن في حين أننا نعتنق البيروقراطية من أجل فعاليتها، ندرك تمامًا الخطر الذي تمثله على الحرية والديمقراطية.

سواء برؤية ماركس لعالم حديث في خضم الصراع الطبقي أو بتصور فيبر للأفراد في قبضة البيروقراطية الحديدية، فإنه يكاد يكون مستحيلًا أن نفكر في عالمنا من دون الاستناد إلى أفكار المؤلفات الكلاسيكية، ونقرأها لأنها ساعدت في تشكيل عالمنا، وتبقى أمرًا لا غنى عنه لفهم هذا العالم.

مع ذلك، فإن ماركس وكونت ودوركهايم وفيبر هُم أبناء زمانهم؛ إذ تبدأ قصصهم العظيمة عن تاريخ البشرية في الغرب دومًا وتنتهي فيه، ويتقدم الرجال باعتبارهم الفاعلين الرئيسين على مسرح التاريخ. وعلى الرغم من ادعائهم الموضوعية، فإنهم قدموا رؤى اجتماعية تميز بوضوح الحسن والقبيح، والشر والخلاص. واليوم نستطيع أن نقدّر أن ثقتهم بالعلم والعقل والفردانية والتقدم والغرب ساهمت في صنع الإمبراطوريات الاستعمارية الحديثة وهيمنة الرجال، بل وساهمت في إنتاج رؤى أخلاقية وسياسية قوية مملوءة بالأمل الاجتماعي في عالم أفضل.

القسم الثاني: إعادة النظر في التقاليد الكلاسيكية: السوسيولوجيا الأميركية

مقدمة القسم الثاني

استحدث ماركس الماركسية، وهي تقليدٌ فَهِم أن النظرية موجودة لخدمة التغيير الاجتماعي. ونجاح الماركسية بوصفها نظرية عائد إلى صيرورتها جزءًا من حركة عالمية النطاق لإحداث ثورة اشتراكية؛ ففي الولايات المتحدة، وواقعيًا في جميع البلدان الأوروبية، تبلورت في منتصف القرن التاسع عشر حركة للطبقة العاملة غيّرت المشهد السياسي إلى الأبد. وبحلول بداية القرن العشرين، كانت أفكار ماركس قد استُوعبت في جامعات الكرة الأرضية، وأصبحت الماركسية عندئذ نقطة مرجعية لجميع المفكرين الاجتماعيين الجادين؛ على سبيل المثال، تبلورت أفكار دوركهايم وفيبر السوسيولوجية في حوارها النقدي مع الماركسية. وبينما لم يكن هناك حضور ملحوظ لحركة اشتراكية تدافع عن أيديولوجية ماركس في الولايات المتحدة، على غرار ما كان في كثير من الأمم الأوروبية، فإن كتابات ماركس كان يقرأها النقاد الاجتماعيون والأكاديميون. ومع بداية فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، كانت الماركسية على الأرجح هي وجهة النظر الاجتماعية الرائدة في العالم. وما عاد ممكنًا التنظير في السوسيولوجيا أو الاشتغال بها من دون مناقشة أفكار ماركس وخلفائه.

لم تُصِب نظرية كونت ودوركهايم وفيبر في السوسيولوجيا النجاح نفسه. كان كونت مفكرًا بارزًا خلال معظم القرن التاسع عشر، بل واتبعه كثيرون في بريطانيا والولايات المتحدة، وحتى خلال العقود الأولى من القرن العشرين. ولكنه أوشك بحلول منتصف القرن العشرين أن يصبح شخصية منسية. وعلى الرغم من أن أفكاره فقدت بريقها في أوساط الأكاديميين، فإن رؤيته المتمثلة في العلم الطبيعي الخاص بالمجتمع كانت تشهد استعادة وتأييدًا دوريًا كما سنرى في حالتَي راندال كولينز وبيتر بلاو.

وطد دوركهايم نفسه في فرنسا باعتباره مفكرًا من الطراز الأول؛ إذ كان شخصية مهمة في الحياة الأكاديمية والثقافية العامة الفرنسية. وكان يعلق على الشؤون العامة، كما كان هو القوة الدافعة في مأسسة السوسيولوجيا في فرنسا. أنتجت له أفكاره الاجتماعية تلاميذ، واستحدث مذهبه في السوسيولوجيا. وبحلول بداية القرن العشرين، تزايد الاعتراف بدوركهايم مفكرًا اجتماعيًا رئيسًا في فرنسا وغيرها من الدول.

أمّا فيبر، فأصاب من النجاح بقدر ما أصاب دوركهايم. ونظرًا إلى الاعتراف به واحدًا من أكثر المفكرين علمًا في زمانه، فإنه كان شخصية عامة أيضًا. وكان عليه إقبال كبير من المسؤولين الرسميين والسياسيين لاستشارته في الشؤون السياسية. غير أنه لم يستحدث حركة ولا مذهبًا سوسيولوجيًا؛ إذ لم

تكن ثمة سوسيولوجيا «فيبرية» بعد وفاته. وكانت أفكاره تناقَش على نطاق واسع داخل حدود ألمانيا من دون أن تتجاوزها على الأقل طوال العقود المبكرة من القرن العشرين.

في النصف الأول من القرن العشرين، لم يكن ماركس وفيبر ودوركهايم من القامات الشامخة التي أصبحوا عليها منذ ستينيات القرن. وباستثناء ماركس، كان الذين سمعوا عن دوركهايم أو فيبر قلة في دوائر الأكاديميين، وأقل منهم بين جمهور العامة. ولم تكن مؤلفاتهم قد تُرجمت. وفي الواقع، كان كونت والمنظِّر التطوري الاجتماعي الإنكليزي العظيم هربرت سبنسر هما الشخصيتان الرئيستين اللتين شكّلتا السوسيولوجيا الأميركية. واعتمد بعض أهم المفكرين الأميركيين آنذاك مثل وليام غراهام سمنر ولستر وارد اعتمادًا كبيرًا على أفكار كونت وسبنسر من أجل تفسير التغيرات العظيمة المحيطة بعملية التصنيع والتمدين (urbanism) والترحل والهجرة، تلك التي كان حدوثها في أميركا لا يقل عنه في أوروبا.

كيف إذًا أصبح يُنظر إلى ماركس ودوركهايم وفيبر باعتبارهم «كلاسيكيين»، أو باعتبارهم الشخصيات المؤسِّسة للنظرية الاجتماعية الحديثة؟ ربما لم يصبح هؤلاء المفكرون من نواة التقاليد الكلاسيكية لو لم تكن الجامعات الفرنسية، والجامعات الألمانية بصورة خاصة، تتمتع بسمعة جيدة في بدايات القرن العشرين. ولنتذكر أن الجامعات ذات الاتجاهات البحثية كانت لا تزال حديثة نسبيًا في أميركا بينما كانت في أوروبا سائدة منذ قرون. درس كثير من المفكرين الاجتماعيين الأميركيين الرئيسين في الجامعات الأوروبية، حيث تابعوا المناقشات الدائرة بشدة في فرنسا وألمانيا حول أصل الرأسمالية وطبيعة العلمانية وآفاق التغيير الثوري والديمقراطية، وإلى غير ذلك، كما كان ماركس ودوركهايم وفيبر من الشخصيات المهمة الذين قرأوا مؤلفاتهم. وارتدت المناقشات بشأن هذه الموضوعات الاجتماعية الضخمة أهمية جديدة في الولايات المتحدة، عندما تولد فيها اضطراب وتغير عظيمان نتيجة الكساد الكبير والفاشية والنازية والحركات الاجتماعية المصاحبة للحركة النسوية وحقوق السود المدنية. بتعبير آخر، عندما بدأت أميركا تعاني الاضطرابات نفسها التي مرت بها أوروبا، مثل الأزمات الاقتصادية والصراع الطبقي وتحديات جناح اليسار وجناح اليمين التي تواجه المجتمع الليبرالي، فقدت النظريات التطورية المصوغة على النمط الكونتي والسبنسري صدقيتها. وبدأ المفكرون الأميركيون البحث عن أفكار تتعامل مع واقعهم الاجتماعي الآخذ في التغير، ولاسيما الأفكار التي تعالج المخاطر والنزاعات الاجتماعية الخطرة. وبدأ كثير من المفكرين الالتفات نحو أساتذة المفكرين الأوروبيين.

كان تالكوت بارسونز هو الشخصية الرئيسة التي حوّلت النظرية الاجتماعية الأميركية نحو ماركس ودوركهايم وفيبر، وبعيدًا عن كونت وسبنسر. درس بارسونز في ألمانيا، وعندما عاد إلى هارفرد، جلب معه التركيز الأوروبي على

الرأسمالية وأفكار ماركس ونظرائه من السوسيولوجيين. وكما سنرى، كان كتاب بارسونز الموسوم بعنوان *The Structure of Social Action* (**بنية الفعل الاجتماعي**) النص المحوري في صنع تقليدٍ كلاسيكي جعل ماركس ودوركهايم وفيبر في مركزه.

هيمن بارسونز على السوسيولوجيا الأميركية والنظرية الاجتماعية الأميركية من خمسينيات القرن العشرين حتى نهاية الستينيات. مع ذلك، فيما كانت أميركا في خضم النزاعات الاجتماعية الجديدة، وجهت أفكار بارسونز ضربة قوية إلى كثيرين باعتبارهم كانوا خارج سياق ذلك الزمن. هوجمت سوسيولوجيا بارسونز عندما كان المفكرون يتطلعون لصوغ خرائط اجتماعية جديدة تضفي معنى على العالم الاجتماعي المتغير. والغريب أن على الرغم من ذلك، لم يتخلَّ ناقدو بارسونز عن تمجيده ماركس وفيبر ودوركهايم. وبدلًا من ذلك، سعى كثير من هؤلاء النقاد إلى إعادة تفسير «المؤلفات الكلاسيكية» عندما وضعوا رؤى نظرية جديدة.

من خمسينيات القرن العشرين حتى الآن، غالبًا ما كانت النظرية الاجتماعية الأميركية، خصوصًا النظرية السوسيولوجية، تتخذ شكلهاعن طريق تفسير المؤلفات الكلاسيكية أو البناء على أسسها، الأمر الذي بقي حتى فترة قريبة مرتبطًا بصورة شبه حصرية بهؤلاء المفكرين الأوروبيين؛ على سبيل المثال، وضع تشارلز رايت ميلز - الذي ربما كان أشرس ناقدي بارسونز - نظرية اجتماعية نقدية عن طريق البناء على أفكار ماركس وفيبر، أو أن كتاب **البنية الاجتماعية للواقع** لمؤلفَيه بيتر بيرغر وتوماس لوكمان كان من أبعد الجهود أثرًا لوضع نظرية اجتماعية جديدة، ولكنه جهد أقيم بشكل كبير على أساس تلك الكلاسيكيات. وعلى الرغم من افتقار بيرغر ولوكمان إلى ما تمتع به بارسونز من قدرة على شرح منهجي الأفكار ووضعها في منظومة محكمة، فإنهما قدّما الخطوط العريضة لنظرية عن المجتمع تنافس نظرية بارسونز من حيث النطاق والأناقة. ولكن، كما سنرى، لم تكن سوسيولوجيا النزاع عند راندال كولينز وسوسيولوجيا الأخلاق عند روبرت بيلّا أقل إلهامًا للكلاسيكيين في تشكيل رؤاهم الاجتماعية.

الفصل الخامس: النظرية الكبرى لتالكوت بارسونز وبيتر بيرغر وتوماس لوكمان

تالكوت بارسونز

بعد تمضية عام واحد في كلية لندن للاقتصاد، أنجز بارسونز رسالته للدكتوراه في جامعة هايدلبرغ بألمانيا. وفي ظني لم تكن مصادفة محض أن موضوع أطروحته كان عن وجهات النظر الألمانية بشأن الرأسمالية الحديثة؛ فنجاح الثورة الروسية عزز صدقية النقد الماركسي للرأسمالية والليبرالية الغربية باعتبارهما مليئتين بالعيوب ومصيرهما الانهيار. وكان بارسونز يأمل بأن يجد عند السوسيولوجيين الألمان بديلًا من النقد الماركسي. وفي العقد التالي، سيتجاوز مشروع بارسونز الدفاع عن الرأسمالية؛ ففي مواجهة الكساد الكبير وصعود النازية، هدف بارسونز إلى توفير دفاع قوي جدًّا عن الحضارة الليبرالية الغربية، فتحول إلى السوسيولوجيا الأوروبية من أجل أن يعثر على أساس جديد لبناء نظرية عامة عن المجتمع والتاريخ يمكنها أن تدعم نظرته الليبرالية للعالم.

كانت استراتيجية بارسونز الفكرية شديدة الجرأة؛ فهو تجاهل إلى درجة كبيرة سابقيه ومعاصريه الأميركيين. وبدلًا من ذلك حاول التحول بالكامل إلى السوسيولوجيا المتمركزة أوروبيًا، ولكن كان لا بد من إحلال فيبر ودوركهايم باعتبارهما يشكلان صلب التقليد الكلاسيكي محل كونت وسبنسر. وكان هذا هو القصد من أول أعماله الكبرى؛ **بنية الفعل الاجتماعي**، وهو الكتاب الذي تجاهله معاصروه إلى حد كبير ولكنه أصبح منذ ذلك الحين نصًا «كلاسيكيًا» في النظرية السوسيولوجية - وهو وسيلة نجاح بارسونز فعلًا في تشكيل السوسيولوجيا [(33)].

يمكن كتاب **بنية الفعل الاجتماعي** أن يصدمنا باعتباره مؤلَّفًا غريبًا يُكتب في ثلاثينيات القرن العشرين؛ ففي مواجهة الكساد الاقتصادي المدمر والثورة الشيوعية في روسيا ونهوض الفاشية والنازية، يؤلف بارسونز كتابًا ضخمًا من 800 صفحة صيغ موضوعه الأساسي في السؤال عن: «ما هي البنية العامة، بل والشاملة، للعمل الاجتماعي؟». لِمَ اختار بارسونز الانخراط في ما يبدو أنه استقصاء فلسفي عن طبيعة الفعل الاجتماعي، بينما كان العالم يترنح بفعل تغيرات اجتماعية كارثية توحي بالدخول في عهد جديد؟

إن كتاب بارسونز هذا ممعن في الأكاديمية، وهو مؤلّف من تحليلات نصية مفصلة ومضنية لمفكرين أوروبيين، واضعًا نصب عينيه أكثر منظوراتهم عموميةً عن الذات والفعل الاجتماعي والمجتمع، لا عن الرأسمالية أو السياسة.

هل هذه حالة من الانسحاب الأكاديمي إلى المدنية الهادئة المحبة للكتب بدلًا من التعامل مع الواقع غير المريح؟ ربما لا يكون الأمر كذلك. وعلى غرار كثير من معاصريه، اعتقد بارسونز أن أزمة الليبرالية الغربية كانت أكثر من مجرد أزمة اجتماعية؛ إذ كانت أزمة فكرية. وإذا كانت المجتمعات الغربية تتداعى على طريق التدمير الذاتي، فإنه لم يكن من المبالغ فيه أن يُفترض أن هذا يعكس جزئيًا عادات فكرية معيَّنة. إن الأزمة التي مثلت تحديًا جوهريًا للحضارة الغربية هي التي استدعت دراسة أكثر أفكارنا الاجتماعية بدائية، ويكمن وراء هذا البحث الفلسفي أو النظري أمل: يتمثل في إمكانية أن تساهم النظرية الاجتماعية في إعادة توطيد أسس آمنة للحضارة الليبرالية الغربية.

تالكوت بارسونز (1902 - 1979): ولد في كولورادو سبرينغز في الولايات المتحدة الأميركية. درس في جامعة هايدلبرغ بألمانيا، وأمضى حياته المهنية كلها في هارفرد، وأصبح أهم منظّر اجتماعي أميركي في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. صاغ صورة جديدة للمجتمع باعتباره «منظومة اجتماعية». وكان لكل جزء من أجزاء هذه المنظومة، مثل الأسرة والاقتصاد، دور خاص، وكانت هذه الأجزاء مترابطة، بحيث إذا تعطل جزء من المنظومة، أو إذا تعطلت «منظومة فرعية»، تتعرض المنظومة كلها لاختلال وظيفي اجتماعي. كان بارسونز متفائلًا بخصوص مستقبل الجنس البشري، وهو تصور أميركا تقود العالم نحو عصر جديد من الحرية والديمقراطية.

لماذا التركيز على بنية الفعل الاجتماعي؟ اعتقد بارسونز أن افتراضاتنا بشأن الفعل الاجتماعي هي الأفكار الاجتماعية الأبسط. وتشكل مفاهيمُ دوافع البشر وسلوكهم وغاياتهم بطرق بعيدة الأثر طريقة تفكيرنا بخصوص المؤسسات الاجتماعية والسياسية والتغيير الاجتماعي، وهذا صحيح بالنسبة إلى المنظرين الاجتماعيين، بل وبالنسبة إلينا جميعًا؛ فكلٌّ منا يحمل أفكارًا عن الفرد والفعل الاجتماعي، وتعمد هذه الأفكار إلى تشكيل إدراكنا الواسع للسياسة والمجتمع. زيادة على ذلك، فإن أفكارنا الاجتماعية اليومية تتشكل بواسطة المنظورات الفكرية الواسعة التي أبدعها الأكاديميون والمثقفون. وبقدر ما يتطلب الإصلاح الاجتماعي تغييرات في طريقة تفكير الناس بخصوص الذات والمجتمع، سيكون للبحث النظري الهادف إلى تغيير الأفكار الاجتماعية أهمية أخلاقية وسياسية.

كان بارسونز مقتنعًا بأن التقاليد الثقافية الغربية الأساسية تحتفظ بآراء متناقضة حيال المجتمع؛ فمن ناحية، كانت هناك منظورات (مثل: النفعية،

السلوكية، الماركسية، الداروينية الاجتماعية) تُصور الفرد متكيفًا مع القوى المادية أو الاجتماعية الواقعة خارج سيطرته المباشرة، وتدفع هذه القوى الأفراد إلى التصرف بطرق محددة؛ على سبيل المثال، تصف النظرياتُ الغريزية، كعلم النفس الفرويدي، الأفرادَ باعتبارهم مدفوعين بدوافع بيولوجية. ويفسر السلوكيون تصرف الإنسان من خلال أنماط سلوك آلية تقوم على مبدأ تلازم المحفِز والاستجابة التي يستدعيها، كما يفسر كثير من السوسيولوجيين السلوكَ باللجوء إلى قوى السوق والوضع الطبقي. إن الصفة الرئيسة لنظريات الفعل الاجتماعي هذه هي اعتبارها أن الفرد يتكيف ببساطة مع الأحوال الموضوعية (البيولوجية أو النفسانية أو السوسيولوجية) التي تحدد سلوكنا الاجتماعي. وفي بعض الأحيان، أطلق بارسونز على المنظورات هذه تسميات الوضعية أو النفعية أو المادية. ومن ناحية أخرى، يلاحظ بارسونز المنظورات المتعارضة (مثل المثالية والتاريخانية الألمانيتين، والبراغماتية الأميركية) التي تتصور الفرد منشئًا وموجِّهًا لفعله الخاص. وتنطوي منظورات كهذه على تفسيرات للسلوك تعود إلى قيم الفرد ومعتقداته، ومثال ذلك أن فيبر فسر السلوك الرأسمالي في إطار الرؤية الدينية للبيوريتاني. وأطلق بارسونز على الفعل الاجتماعي الذي يفسر على أنه تعبير عن الدوافع والمدلولات الذاتيتين اسم «المثالية».

انقسمت الثقافة الغربية بين الأفكار الاجتماعية المادية والمثالية. واعتقد بارسونز أن لكل منظور ميزاته وعيوبه؛ على سبيل المثال، تعتبر المثالية أن الفرد فاعل ناشط يمكنه تشكيل مصيره الاجتماعي. ومع ذلك، يمكن أن تفسر المثالية على أنها تلقي باللائمة على الأفراد إن ساء حظهم. أمّا المادية، فيمكن أن تجعل المجتمع مسؤولًا عن سوء مآل الأفراد، ولكنها تعتبر الأفراد سلبيين أو نتاجًا لقوى خارج نطاق التحكم الفردي. ويمكن هذا أن يشرعن ثقافة الهندسة الاجتماعية (social engineering). وقد حاج بارسونز مدلِّلًا على أن الفصل بين المادية والمثالية يقع في قلب النظرية الاجتماعية والثقافة الغربية، ويساهم في الشقاق الأيديولوجي وفي الأزمة الاجتماعية الحاضرة. وفي كتاب **بنية الفعل الاجتماعي**، أمل بارسونز بأن يصوغ منظورًا يدمج الحرية الذاتية مع الحتمية الموضوعية (objective determinism) من أجل وضع أسس فكرية مستقرة لليبرالية الغربية.

يحفل كتاب **بنية الفعل الاجتماعي** بتحليلات نصية مفصّلة لمؤلفات الإيطالي باريتو والألماني فيبر والفرنسي دوركهايم والإنكليزي مارشال. ويكمن وراء تضمين هذه المخططات التفسيرية ادعاء بعيد المدى، مفاده أن على الرغم من اختلاف الخلفيات القومية والاهتمامات الإمبيريقية المتباينة والالتزامات الأيديولوجية المتنوعة، فإن كلًّا من هؤلاء المنظِّرين الاجتماعيين يكاد يكون منجذبًا بشكل خارق للطبيعة نحو منظور نظري مشترك ينطوي على دمج

للنزعتين المادية والمثالية. هذا وتقاربت النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية نحو «نظرية الفعل التطوعي»، كما يسميها بارسونز الذي أراد أن يوضح هذا التأسيس النظري الجديد للسوسيولوجيا، بل وللفكر الاجتماعي الغربي.

يتمثل جوهر نظرية الفعل التطوعي في تفهّم العمل البشري الذي يشمل الحرية والضرورة معًا، أو الاختيار الفردي مع القيود الاجتماعية. هنا، حاجَّ بارسونز، فدلّل على أن الأفراد لا يعمدون إلى مجرد التكيف مع الأوضاع الاجتماعية، وإنما يوجهون سلوكهم الشخصي بطرق تعبّر عن مصالحهم وقيمهم الذاتية. تتطلب مقاربة الفعل البشري، باعتباره ينطوي على الاختيار الفردي، أن تشير المفاهيم الاجتماعية الأساسية في السوسيولوجيا وتفسيراتها إلى عالم المعاني والدلالات الذاتية. مع ذلك، فإن السوسيولوجيا التي تفسر العمل البشري بوصفه مجرد تعبير عن الاختيار الفردي علم غير كاف، لأن تصرفنا مقيد دائمًا بالأحوال الموضوعية، مثل بنيتنا الفيزيائية والنفسانية، أو وضعنا الطبقي الاجتماعي. ومع أنه يمكن الفرد التحكم في بعض تلك الأحوال، فإن التحكم في معظمها صعب، على الأقل ليس في سياق الفعل المباشر. بناء على ذلك، نحن بحاجة إلى مفردات مفاهيمية تنطق عن خبرة الاختيار الذاتي والقيود الاجتماعية المفروضة على العمل. شكليًا تفترض نظرية الفعل التطوعي وجود فاعل يبذل جهدًا في وضع يكون فيه بعض الجوانب غير قابل للتغيير (أوضاع العمل) بينما يمكن استخدام الجوانب الأخرى وسائل لتحقيق الأهداف، وتعمل المعايير على توجيه اختيار الوسائل والأهداف معًا.

كان كتاب **بنية الفعل الاجتماعي** ممارسة تدريب في مجال النظرية العامة. وكان القصد منه توضيح الافتراضات الأساسية المفاهيمية للنظرية العامة للمجتمع. ويطالب بارسونز على نحو مُلِح بما مفاده أنه بدلًا من التناول الوحيد الجانب للفرضيات المادية أو للفرضيات المثالية، يجدر أن يكون منطلقنا «نظرية [متكاملة] للفعل» التطوعي. ويُتصور الفعل الاجتماعي باعتباره يجمع بين الاختيار الذاتي والقيود الوضعية معًا. وعلى الرغم من أنه أكد أن هذه الرؤية النظرية متفوقة إمبيريقيًا على كلّ من المادية والمثالية، فإن بارسونز لا يقوم بأي محاولات في كتابه هذا لتحديد المفاهيم أو النماذج أو التفسيرات الاجتماعية الإمبيريقية التي يمكن استخلاصها من نظريته للفعل. كان الهدف من البنية أن توضع للمجتمع أسس لنظرية عامة.

انهارت البورصة في عام 1929، واستولى النازيون على الحكم في عام 1933. وخلال ذلك العقد، انكب بارسونز على عمله في كتاب **بنية الفعل الاجتماعي** الذي يؤطر الفكر الاجتماعي بوصفه مرتكِزًا على تصويره للفعل الاجتماعي. مع ذلك، كان بارسونز صامتًا بشكل غريب عندما تعلق الأمر بتوضيح مكاسب

كتابه الأخلاقية والسياسية. واعتقد أن البحث في فرضيات الفكر الاجتماعي الأساسية الأولية يمكن أن تتعلق بالأزمة الاجتماعية الحالية، إلا أنه، مع ذلك، لم يوضح قط كيف يكون ذلك.

إذا كان بارسونز لا يشعر باضطراره إلى إعطاء تنظيره أيَّ اعتبار سياسي أو أخلاقي، فربما كان ذلك لأنه اعتقد أن هذا كان ليضطره إلى الاعتراف بالرؤية الأخلاقية التي شكلت عمله. وإذا كان بارسونز قد دافع عن قيمة نظرية الفعل التطوعي على أسس مفاهيمية صارمة، فربما كان ذلك لأنه أدرك أن أي تبرير آخر كان ليدفعه إلى حجاج سياسي وأخلاقي. وبصرف النظر عن مدى رغبته في تأطير نظريته عن العمل في لغة نظرية «محضة» (فاعل، جهد، أهداف، أحوال الفعل)، فإن الحقيقة الواضحة تتمثل في أنه ينشئ مُحاجَّة أخلاقية عن السلوك البشري والمثل الاجتماعية. وسواء تصورنا السلوك الفردي «حرًّا» أو «محتومًا» أو باعتباره مشتملًا على اختيار ذاتي أو على اضطرار، فإنه في مستوى معين تعبير عن القيم. إن تفضيل بارسونز لتصور الفعل البشري باعتباره عملًا طوعيًا لكنْ مقيدًا - إنما هو تعبير عن أمل اجتماعي ليبرالي، أمل بأن يحترم المجتمعُ الاختيارَ والتباين ضمن حدود المسؤولية. رفض بارسونز أن يعترف بالأسس الأخلاقية لتنظيره؛ فربما شعر أن من شأن مثل هذا الاعتراف أن يقوض سلطة حجته. وبالتالي، غلف رؤيته الأخلاقية بلغة نظرية موضوعية محايدة قيميًا. وبالفعل، يبدو أن الطابع العام لتنظيره الشديد التجرد سيبعد النظرية عن أي شائبة أخلاقية أو سياسية. كان الأمر كما لو أنه اعتقد أن حجة أفكاره تعتمد على كونها تظهر كتعبير عن نظرية بحت.

السوسيولوجيا الوظيفية بوصفها مناصرة ليبرالية

بعد كتاب **بنية الفعل الاجتماعي**، تفرعت كتابات بارسونز في اتجاهين؛ فهو التفت إلى اهتمامات أكثر إمبيريقية عندما سعى إلى تناول التطورات الجارية [(34)]. كما أنه صاغ أفكاره بشأن الفعل في مجموعة فرضيات ومفاهيم تصلح أن تكون أساسًا لنظرية عامة عن المجتمع. وعلى وجه التحديد، طور بارسونز أنموذجًا للمجتمع بوصفه منظومة اجتماعية فعالة. وسوف تكون التفاتتنا الوجيزة الآن إلى هذه النظرية العامة، مركزين على أهم تقاريره النظرية: **المنظومة الاجتماعية** [(35)].

تحول بارسونز في كتابه **المنظومة الاجتماعية** (*The Social System*) من الفاعل الفردي إلى أنماط التفاعل أو إلى ما سماه «المنظومة الاجتماعية». ومع ذلك، أراد أن يحتفظ بالتأكيد الثنائي المتمثل في الاختيار الذاتي والأحوال الموضوعية. وفي صلب هذا الكتاب أنموذج نُظُم: يتكون المجتمع من ثلاث نُظُم متميزة من الناحية التحليلية (منظومة الشخصية ويتكون من الحاجات والدوافع الفردية، والمنظومة الثقافية وتتعلق بالمعتقدات والقيم المشتركة، والمنظومة الاجتماعية وتتكون من مجموعة من الأدوار والمعايير الاجتماعية). ومن المهم

أن نضع في اعتبارنا أن هذه النظم ليست كيانات فعلية، بل هي أبعاد تحليلية للحياة الاجتماعية. وتكون الحاجات الفردية والأدوار الاجتماعية والمعايير والقيم الثقافية مترابطة دائمًا. ولنضرب مثلًا بفريق بيسبول، حيث يجب على كل لاعب ليصبح عضوًا في الفريق أن يجعل قيمة الفريق المتمثلة في الفوز (المنظومة الثقافية) قيمة تخصه، ويجب على كل لاعب أن يعلم ما هو السلوك المتوقع منه (المنظومة الاجتماعية) من أجل تعزيز هدف ما، وأخيرًا على كل لاعب أن يتماهى مع الفريق أو أن يلبي حاجاته من خلال عضويته (منظومة الشخصية). بناء على ذلك، من شأن مقاربة فريق البيسبول مقاربة نُظُمية أن تقترح شرحًا متعدد الأبعاد يحلل العلاقات المتبادلة بين المنظومات الثلاث، الثقافية والاجتماعية والشخصية. تصور بارسونز أن أنموذجه للنُظُم العام يمكن أن يشكل أسس علم شامل عن البشرية. وسوف تتخصص علوم معيّنة في «منظومة» واحدة؛ مثلًا سيركز علم النفس على منظومة الشخصية، وستركز الأنثروبولوجيا على المنظومة الثقافية. وفي هذا المخطط الكبير ستمثل السوسيولوجيا دراسة المنظومة الاجتماعية.

باتخاذ هذه الرؤية النظرية الكبيرة مصدر إلهام، اعتبر بارسونز أن كتاب **المنظومة الاجتماعية** يضع المفاهيم الأساسية التي من شأنها أن توحد السوسيولوجيين وتوجههم في تحليلهم النظم الاجتماعية، التي كان بارسونز يعني بها عمليًا أي نمط تفاعل حقق استمرارية كافية ليطور أدوارًا اجتماعية وأوضاعًا وتوقعات اجتماعية ومعايير، مثل فريق بيسبول أو مستشفى أو جامعة أو نادٍ أو صداقة أو أسرة أو حزب سياسي. إن المسألة الرئيسة في تحليل النُظُم الاجتماعية هي شرح التكامل الاجتماعي (social integration). وعلى فرض أن هذه النُظُم تتألف من كثير من الأدوار والمعايير والأوضاع والالتزامات وعلاقات السلطة، وعلى فرض أنها تخضع للصراع والتغيير، فكيف يتحقق الاستقرار الاجتماعي بشكل روتيني؟

شكك بارسونز في تفسيرات النظام الاجتماعي التي تحتكم إلى فكرة ميل البشرية نحو النظام المدني، أو إلى عملية الانتقاء الطبيعي والبقاء، فلا يمكن الاعتبارات الفردانية أن تفسر تنسيق المصالح المتضاربة. وبالمثل، اتخذ موقفًا ضد وجهات النظر التي فسرت النظام الاجتماعي بوصفه نتاجًا للهيمنة، مثل السلطة القسرية التي تتمتع بها الدولة أو الطبقة الاجتماعية الحاكمة؛ إن اعتبارات كهذه لا تترك مجالًا للاختيار الذاتي والتوافق الاجتماعي؛ فبالنسبة إلى بارسونز، كان النظام الاجتماعي ممكنًا بواسطة سلسلة من عمليات التنسيق الاجتماعي والإجماع الثقافي المعقدة.

بالتقدم من البسيط إلى المعقد، تقدم بارسونز بالحجة التي تقوم على فكرة أن النُظُم الاجتماعية التي تعمل بشكل جيد تتطلب «تناسبًا» بين حاجات الفرد ودوافعه من جهة، ومتطلبات دَور المؤسسة أو الوحدة الاجتماعية من جهة

أخرى؛ على سبيل المثال، إذا كان يُتوقع من الأساتذة التركيز على البحوث في حين تُعلي الجامعات من قدر التدريس، فسيظهر قدر كبير من الاستياء والخلاف وعدم الاستقرار المؤسسي؛ إذ إن الجامعات المستقرة تفترض مسبقًا التوافق بين توقعات الأساتذة ومديري الجامعات، ويجب أن يحدث ما يسميه بارسونز «تكامل التوقعات» في كثير من التفاعلات الاجتماعية أو علاقات الأدوار لكي تحقق المنظوماتُ الاجتماعية النظام الروتيني. وهكذا، يجب ألا يقتصر الأمر على توافق بين الأساتذة والإداريين، ولكن لا بد أيضًا من أن يكون هناك تداخل في التوقعات بين الأساتذة والطلاب وبين الأساتذة والعاملين، وبين ذوي الطلاب والأساتذة أنفسهم، وهلم جرّا.

إذا كان النظام الاجتماعي الروتيني يفترض مسبقًا تكاملَ التوقعات، فكيف يتحقق ذلك؟ يعتمد وصف بارسونز بقوة على فكرة التوافق الثقافي. دعوني أوضح ذلك. حتى نحصل على تناسب بين الحاجات الشخصية والمؤسسية، وكذلك بين الأفراد والأدوار الاجتماعية، يجب أن يوجد حد أدنى من التفاهمات والقيم المشتركة. فلو شغل الأفراد عوالم شديدة الاختلاف من المعاني والقيم، فإن التفاعل الاجتماعي والعمل المؤسسي سينخرطان في صراعات مستمرة. ولكن كيف يمكن ترجمة التكامل الثقافي إلى تكامل اجتماعي؟ تحدث بارسونز عن «الاستبطان» (internalization)، وقصد به عملية تنشئة اجتماعية (socialization)، حيث تصبح المعاني الثقافية جزءًا من الذات، فيُدخل الفرد، إذا جاز التعبير، معتقدات المجتمع ومعاييره وقيمه إلى داخل نفسه. وبقدر ما يكون هنالك ثقافة مشتركة وتصيب التنشئة الاجتماعية نجاحًا تقريبيًا، ينشأ الأفراد على تفاهمات ودوافع متماثلة. وبالتالي، سيُظهر النظام الاجتماعي طابعًا توافقيًا، بمعنى أن يمتثل الأفراد للمعايير والقواعد الاجتماعية لاعتقادهم بها، لأنها تعبّر عن هويتهم وعن المجتمع الذي يريدونه. ولشرح النظام الروتيني، قدّم بارسونز مفهومًا رئيسًا ثانيًا: ألا وهو «المَأسسة»؛ فبينما يشير الاستبطان إلى صيرورة الثقافة جزءًا من الذات، فإن المأسسة عملية موازية، حيث تصير الثقافة جزءًا من النظام المؤسسي، بمعنى تحديد الأدوار والأوضاع والمعايير والأهداف. وإذا كانت الأنماط الثقافية التي تحدد حاجات الأفراد وتوقعاتهم هي نفسها التي تحدد البيئات المؤسسية كذلك، فيمكننا أن نتوقع تناسبًا بين الأفراد والمؤسسات وتحقيق التكامل الاجتماعي.

كان بارسونز مدركًا أن هذه الشروط - تكاملية التوقعات، والتوافق الثقافي، والتنشئة الاجتماعية الناجحة والمأسسة - ليست حاضرة كلها بالكامل في أي مجتمع. ونادرًا ما يتحقق الاستقرار الاجتماعي في غياب قدر كبير من التناقض الاجتماعي؛ على سبيل المثال، في المجتمعات التي تتسم بالفردانية والتعددية الاجتماعية، سيكون التوافق الثقافي، وبالتالي التكامل الاجتماعي، محفوفا بالمخاطر. وإذا كان المجتمع يسمح بوجود اختلافات جوهرية في

الأيديولوجيات، فإننا سنتوقع وجود فهم مختلف للحاجات والتوقعات والمعايير الاجتماعية متضاربة، وبالتالي سنتوقع صراعًا مؤسسيًا. وبالفعل، توقع بارسونز اضطرابات اجتماعية مزمنة تنبع من الاضطرابات اليومية في التنشئة الاجتماعية والمأسسة. ويمكن هذه التوترات في «التناسب» بين الفرد والثقافة والأدوار المؤسسية أن تكون «وظيفية» إذا كانت تشجع على الابتكار الاجتماعي.

ثمة مصادر للنزاع الاجتماعي أكثر تهديدًا؛ إذ تحدث بارسونز عن الاضطرابات الاجتماعية النابعة من نزاعات دائرة حول «توزيع الموارد». تُعنى النُظُم الاجتماعية في جوهرها بتوزيع الموارد الاجتماعية والعاملين والمكافآت. وإذا كانت الموارد والمكافآت شحيحة، فلا بد من أن يحدث انقسام حول من سيحصل على ماذا وكم. ويجب على النظام الاجتماعي أن يطور آلية لتوزيع الموارد (مثل التكنولوجيا والعاملين) والمكافآت (مثل المال والوجاهة)، بحيث تُلبى المتطلبات الاجتماعية الأساسية. وبالنظر إليها من زاوية توزيع الموارد، تكتسب مشكلات تكامل المنظومة الاجتماعية ملمحًا أكثر «مادية» أو بنيوية.

هل توزع النُظُم الاجتماعية موارد المجتمع البشرية والتقنية والاجتماعية بطريقة تضمن إعادة الإنتاج الفردي والاجتماعي؟ مثلًا: هل ينتج المجتمع ما يكفي من غذاء ومساكن؟ هل تنتج المنظومة التعليمية تلك الأنواع من المهارات التي يحتاج الاقتصاد إليها؟ هل ينتج المجتمع ما يكفي من التقنيين والأطباء وعمال الزراعة؟ إن نظام التكامل الاجتماعي يفترض مسبقًا إنتاج الموارد الصحيحة وتوزيعها بالمستويات المطلوبة، بل إن تخصيص الموارد والمكافآت والعاملين يُبقي الأفراد راضين، ويتفادى الانقسامات الاجتماعية الرئيسة. بتعبير آخر، تُطوِّر النُظُم الاجتماعية الآليات (أي معايير عدالة، ومقاييس أداء) التي تحدد كيفية توزيع المكافآت الاجتماعية (مثل المال والوجاهة) بين العاملين. ومن شأن التصورات الاجتماعية الواسعة الانتشار، والتي فحواها أن آليات توزيع الموارد هذه غير منصفة، أن تفرز أنواع الصراعات الاجتماعية، التي اعتقد ماركس أنها جزء لا يتجزأ من المجتمعات القائمة على الملكية الخاصة.

إن توترات المنظومة الاجتماعية وصراعاتها مزمنة وحتمية. ولا يمكن تجنب الارتباكات في التنشئة الاجتماعية والمأسسة؛ فالأفراد الذين يكبرون وهم حانقون، لأي سبب كان، تجاه المجتمع، من المرجح أنهم سوف يتمردون ضد التوقعات المؤسسية. حتمًا يُترجم التنوع الثقافي إلى تفسيرات متضاربة للحاجات والمعايير والأدوار. علاوة على ذلك، لمّا كان يتعين على النُظُم الاجتماعية توزيع الموارد الشحيحة، فمن المحتوم أن تظهر من وقت إلى آخر حالات عجز بسبب المشكلة الضخمة المتمثلة في تنسيق الموارد، وضمان أن تحصل الوظائف الاجتماعية على المستوى الصحيح من المدخلات، وأن تنتج المستوى الصحيح من المخرجات. وبالمثل، لا يمكن تجنب التوترات في توزيع

المكافآت للعاملين. وإن أدركت قطاعات من المجتمع أن توزيع الموارد والمكافآت غير منصف، وإذا شعر الناس أن مستوى وجاهتهم غير عادل، فإن مزيدًا من السخط على معايير توزيع الموارد وآلياته سيهدد بنشوء نزاع اجتماعي خطير. وإذا حدث بسبب مشكلات التنشئة انهيار المجتمع أو توزيع الموارد، تلجأ النُظُم الاجتماعية إلى قوة الدولة القسرية، مثل القانون والشرطة والجيش.

نُشر كتاب **المنظومة الاجتماعية** في عام 1951، وحسّن بارسونز في كتاباته اللاحقة من مقاربة النُظُم هذه في اتجاه أكثر ميلًا إلى الوظيفية والصورية [(36)].

فُهمت النُظُم الاجتماعية حينها باعتبار أن لها أربعة متطلبات أو أربع حاجات وظيفية: التكيف وتحقيق الهدف والتكامل وصيانة النمط. وبدراسة مجتمعٍ برمّته (مثل الولايات المتحدة الأميركية) باعتباره نوعًا من النُظُم الاجتماعية، تصور بارسونز انبثاق أربعة نُظُم فرعية لتحقيق تلك الحاجات الوظيفية الأربع. وبناء عليه، يختص الاقتصاد بتأمين الشروط المادية للمجتمع (التكيف)، وتعطي المؤسسات السياسية الأولوية لأهداف المجتمع وتضمن تحقيقها من خلال حشد الموارد الاجتماعية (تحقيق الهدف)، وتؤدي المنظومة القانونية الدور الرئيس في الحفاظ على الضبط والتضامن الاجتماعيين (التكامل). أمّا الأسرة والدين والتعليم، فكلها تهدف إلى إنتاج أفراد لديهم الحاجات والقيم والدوافع والمهارات الملائمة (صيانة النمط). علاوة على ذلك، يجب على كل منظومة فرعية (كالاقتصاد أو الأسرة) أن تعالج مسائل البقاء الأربع نفسها؛ على سبيل المثال، لدى الأسرة مشكلات التكيف (الصيانة الاقتصادية)، وتحقيق الهدف (اتخاذ قرارات حاسمة)، والتكامل (تنسيق العلاقات الأسرية)، وصيانة النمط (إيصال القيم الأسرية للأطفال).

بحلول ستينيات القرن العشرين، كان بارسونز قد طور نظرية نظم صورية تركز على المتطلبات الوظيفية، والتدفقات السيبرانية (المعرفية)، وعمليات الإدخال/الإخراج، والتبادلات بين النُظُم والنُظُم الفرعية. وعلى الرغم من اتخاذ نظرية النُظُم لدى بارسونز منعطفًا مضادًا للإنسانوية بلا ريب، وهو المنعطف المتمثل في لغة ضرورات النظم التي تستبعد لغة الفعل والذاتية، فإن منظوره الاجتماعي ينطوي على دفاع شرس عن الليبرالية الغربية، وأوضح ما يكون ذلك في نظريته عن التطور الاجتماعي.

أميركا الليبرالية: نهاية التاريخ

كتب بارسونز **بنية الفعل الاجتماعي** والمنظومة الاجتماعية على خلفيةٍ الحوادث الاجتماعية التي هددت الليبرالية الغربية، كالثورة الروسية مثلًا، والكساد الكبير والفاشية الأوروبية والحرب العالمية الثانية. ومع ذلك، تماسكت الهيمنة الليبرالية الأميركية داخل الحدود وخارجها في فترة ما بعد الحرب. ونتيجة للازدهار الاقتصادي المتجدد في خمسينيات القرن العشرين،

وصعود نُظَم الرعاية الاجتماعية البيروقراطية في الدولة، والتي ركزت على الإدارة الاقتصادية والمحلية، تصاعد الأمل عند كثير من الأميركيين في أن حقبة من السلام الاجتماعي بدأت. وشارك كثير من المثقفين في أمل الانسجام الاجتماعي هذا، معبّرين عن خيبة أملهم القوية في الأيديولوجيات والحركات الراديكالية، وشاطرهم بارسونز هذا الأمل، فأعاد صوغ هذا الحلم الليبرالي على شكل نظرية تطورية تكون فيها أميركا المعاصرة المثالية علامةً على مرحلة النهاية الافتراضية للتاريخ [37].

وضع بارسونز الخطوط العريضة لرؤيةٍ بشأن تطور البشرية من المجتمع «البدائي» إلى المجتمع الحديث، حيث إن عملية التمايز الاجتماعي تمثّل مفتاح التغيير، ويشير هذا إلى (1) الانفصال والاستقلالية النسبية في المجالات المؤسسية (مثلًا الأسرة، الاقتصاد، القانون، الحكومة، الدين)؛ (2) تخصصها الوظيفي (على سبيل المثال، الأسرة باعتبارها أحد عوامل التنشئة الاجتماعية)؛ (3) اعتمادها المتبادل (مثلًا تزود الأسرةُ الاقتصادَ بالعاملين البالغين، الأمر الذي يجعل بدوره الأساس المادي للأسرة ممكنًا). ومن شأن التمايز الاجتماعي أن يحث التطورَ الاجتماعي في مسار التقدم الاجتماعي. ويعني التقدم أن في مسار التطور الاجتماعي، تنبثق بنى تمكِّن من مستويات من التكيف الاجتماعي أعلى للجنس البشري كله، أي تتيح سيطرة أكبر على المحيط. وسمّى بارسونز هذه البنى «القوانين العامة التطورية» (evolutionary universals)؛ على سبيل المثال، يُقوي الاقتصادي النقدي والتنظيم البيروقراطي والمعايير الشاملة التكيفَ الاجتماعي من خلال السماح بمستويات من الإنتاجية المادية أعلى والتنسيق الاجتماعي الأكثر فاعلية للموارد، وكذلك من خلال الدمج الاجتماعي للمجموعات الاجتماعية المتنوعة. إضافة إلى ذلك، يعني التقدم أن التاريخ يتكشف عن حركة نحو مستويات أعلى من الحرية الفردية والديمقراطية والتكامل الاجتماعي. ويمكن توضيح منظور بارسونز بخصوص التغيير الاجتماعي بوصفه تقدمًا اجتماعيًا من خلال التفاتة موجزة إلى تحليله للتحديث [38].

تصور بارسونز التحديث تغييرًا بالغ الأهمية في التاريخ؛ ففي الفترات قبل الحديثة، كان «المجتمع» مشهودًا باعتباره قوة طبيعية تحدد مصير الأفراد، فيما الحداثة تجعل المجتمع ابتكارًا نشطًا ومستمرًا من وضع الأفراد.

كانت المؤسسات الحاكمة في أوروبا في أوائل العصر الحديث - مثل المَلَكية والطبقة الأرستقراطية والكنيسة ومنظومة الإقطاع - تعني أن الأفراد شهدوا المجتمع كما لو كان قوة طبيعية مغلقة وثابتة. فكان الأفراد يولدون ضمن مكانة محددة (كأن يكونوا أقنانًا أو نبلاء) تحدد مصيرهم الاجتماعي. وكان هناك قدر ضئيل من الحراك أو التباين في الممارسة الاجتماعية، وشُهد المجتمع بوصفه ضيق الحدود مثقلًا بالواجبات والالتزامات والعادات والتقاليد والمسؤوليات المرهقة. وتحطمت هذه المنظومة الاجتماعية التراتبية الجامدة

بفعل ثورات ثلاث متتالية: الثورة الصناعية والثورة الديمقراطية والثورة التعليمية.

بدأت الثورة الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر، وسبَّبت تمايز الوحدة الأسرية من الاقتصاد، ما ترتب عنه نشوء اقتصاد سوق منفصل عن نشاط الأسرة المنزلية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة. وكان لذلك عاقبتان رئيستان بالنسبة إلى التطور الاجتماعي: **أولاهما** أنه قوَّى القدرة التكيفية للمجتمعات الغربية من حيث إن الإنتاج المادي أصبح أكثر كفاءة وإنتاجية. و**ثانيتهما** أنه وسّع الحرية الفردية بدرجة كبيرة، فأصبح للأفراد اختيارات أوسع في مجال اتخاذ القرارات المهنية، والتي بدورها كانت تعني حرية أكبر في المسائل الشخصية، مثل المسكن والترتيبات العاطفية والأسرية. وعلى مستوى اجتماعي، كان من شأن المستويات المحسنة من الحرية والحراك الإجتماعي أن تجعل اختبار المجتمع أداة للاختيار الفردي أكثر من اختباره كقوة طبيعية تحدد مصير الفرد. وأدت الثورات الديمقراطية الحديثة إلى تعزيز اختبار المجتمع باعتباره مبتكرًا من الأفراد ولأجلهم. وبينما تحكمت العادات والتقاليد في وقت مبكر من الحياة الحديثة، جعلت الثوراتُ الديمقراطية المجتمعَ، من حيث المبدأ، كما لو أنه ابتكار متعمد من الأفراد؛ فما دام الأفراد هم أصحاب الحقوق السياسية والمدنية، فلا وجود للمجتمع إلا عبر موافقتهم؛ إذ تمنح المواطَنة الأفراد شعورًا بأن المجتمع شيء يخصهم، وأنه شيء متجاوب مع غايات الإنسان ومُثُله العليا. وبالطبع، لا تجعل المواطنةُ الإنسانَ حرًا إذا كانت الموارد الاجتماعية تحت سيطرة نخبة أو طبقة حاكمة؛ فعندئذ سيظل المجتمع يختبر باعتباره قمعيًا ويدعو إلى الهروب منه. وبالتالي، فإن للثورة التعليمية الأهمية القصوى؛ إذ إنها تحطم الحواجز الجامدة أمام حراك الأفراد الاجتماعي، وتفتح المجال الاجتماعي أمام حرية عمل المواهب والمجهود الفردي. ومن شأن الثورة التعليمية في القرن العشرين أن تجعل فرص التنافس الاجتماعي متكافئة؛ فبينما تعكس الحالةُ الاجتماعية الفردية الموهبةَ والجهد الشخصي، يكون اختبار المجتمع باعتباره مجالًا مضيافًا للفعل الفردي، أو باعتباره أداة متجاوبة مع حاجات الذات وجهدها.

يتصور بارسونز التحديث بوصفه يبدع نظامًا اجتماعيًا ديمقراطيًا متحركًا ومنفتحًا. ومما يقع في صلب عملية التحديث اختبار المجتمع باعتباره كائنًا نشطًا مستمرًا من ابتكار أعضائه الاجتماعيين. ويشعر الأفراد تجاه المجتمع ككل بالتماهي أو بإحساس «التملك». وتتضح هذه الهوية الاجتماعية أكثر ما تتضح في نشوء ما يسميه بارسونز «الجماعة المجتمعية». وعدا الارتباطات المحددة بطبقة معيّنة أو بمجموعة إثنية أو عرقية أو دينية، تشجع الحداثةُ الفردَ على الشعور بالانتماء إلى جماعة قومية، إلى جماعة معنوية من المواطنين القوميين. إن من شأن استحداث جماعة مجتمعية؛ جماعة أخلاقية على نطاق المجتمع تتجاوز التجمعات الأخلاقية الخاصة، أن يسمح بمستوى

عالٍ من الفردانية والتعددية والتنافس الاجتماعي من دون خطر الانزلاق نحو الفوضى الاجتماعية.

اعتقد بارسونز أن الولايات المتحدة ذهبت أبعد ما يكون في مأسسة جماعة مجتمعية حديثة تحركها روحُ الشعب الاجتماعية النشطة. وهي استقرت باعتبارها مجتمعًا متعدد الإثنيات ومتعدد الديانات في أثناء تكوين جماعة مجتمعية شاملة؛ على سبيل المثال، تأسست حرية الديانة بوصفها خيارًا خاصًا، حيث كان على الدولة حماية حرية الاعتقاد وضمانها عن طريق حظر وضع ديانة للدولة. وبالتالي، اعتُبر الإيمان الديني شأنًا عرضيًا من حيث هو أحد عوامل الهوية والاندماج القوميين. وبالمثل، شُجع الانتماء إلى الجماعة الإثنية وهويتها، بل احتفي به في أميركا، ولكن باعتباره خيارًا شخصيًا، لا باعتباره شرطًا للاندماج القومي أو المواطَنة. فمن حيث المبدأ، يكون الانتماء الديني أو الإثني أو العرقي أو الطبقي غير ذي صلة بكون المرء أميركيًا. وهذه طريقة أخرى للقول إن الولايات المتحدة أنشأت جماعة اجتماعية بعيدة عن - بل وفوق - الانتماءات الخاصة؛ جماعة ينتمي إليها جميع الأميركيين باعتبارهم مواطنين قوميين. وتُعتبر إسرائيل نقطة النقيض لذلك، حيث إن الحالة الدينية فيها (أن يكون المرء يهوديًا) هي التي تحدد المواطَنة القومية. إن من شأن مأسسة الجماعة المجتمعية المتماسكة أن تقلل من كون الخلافات حول الإثنية والدين سببًا للانقسام الاجتماعي، لأنها من حيث المبدأ ليست خلافات حول الهوية والاندماج القوميين. إضافة إلى ذلك، ما دامت الارتباطات بالجماعة ذات الطبيعة المحددة كانت غير ذات بال من الناحية الاجتماعية، فسيتاح للأفراد حرية أكبر في اتخاذ قرارات كهذه.

إن صور بارسونز الاجتماعية ملهِمة بل وحالمة؛ على سبيل المثال، خلافًا لكثير من نقاد المجتمع الحديث، يُبرز بارسونز التقدم الفعلي للحريات الشخصية مع (عملية) التحديث: «عمد المجتمع الأميركي - ومعظم المجتمعات الحديثة الخالية من نظم دكتاتورية - إلى مأسسة مجموعة من الحريات أوسع كثيرًا ممّا قام به أي مجتمع سابق»، وواصل قائلًا:

ربما يمكن القول إنها بدأت بالتحرر من ضرورات الحياة المادية: اعتلال الصحة، قصر العمر، التقييد الجغرافي، وما شابه. وتشمل الحريات بالتأكيد خفض التعرض للعنف بالنسبة إلى معظم السكان معظم الوقت. ومن شأن الدخول الأعلى والأسواق الواسعة أن تعزز حرية الاختيار في الاستهلاك. ثم هناك نطاق واسع من حرية الوصول إلى الخدمات المختلفة، مثل التعليم والمساكن العامة وما شابه. وهناك نطاق واسع من حرية الاختيار الزواجي والوظيفي، وحرية الالتزام الديني والولاء السياسي وحرية الفكر والكلام والتعبير [39].

يُشهَد المجتمع الحديث بوصفه محيطًا مرنًا ومنفتحًا، ما يسمح للأفراد بالتفاعل بطريقة تمكينية حرة نسبيًا. وهو مجتمع يوفر مساحة آمنة للأفراد، ويترفع عن

القيام بتصوّر مجتمع قمعي مثقل بالتقاليد والإكراه.

استقلال النظرية

اعترف بارسونز صراحةً بأنه «مُنظّر لا أمل في شفائه». وهو قارب النظرية باعتبارها جهدًا لمزيد من إدراك ملامح المجتمع تجريدية وجوهرية وعمومية، ونسجها على شكل نظرية عامة بشأن المجتمع، كل مجتمع.

كانت لدى بارسونز صورة أولمبية حقًا عن النظرية. وللتطلع إلى أعالي المعرفة الشاملة، ينبغي أن تنفصل النظرية تمامًا عن الصراعات الاجتماعية والسياسية الراهنة. ويجدر بالمُنظِّر أن يُعنى بالحقيقة ولا شيء غيرها. وسواء كان بارسونز يضع نظريات بشأن الفعل الاجتماعي أو التطور الاجتماعي أو الحالة البشرية، فإن هدفه كان أن يكشف عن أكثر جوانب السيرورات الاجتماعية تجريدية وأولية وعمومية. وكان يطمح إلى التوصل إلى مفهوم للاجتماعي المُنقَّى من جميع السمات الاجتماعية والتاريخية الخاصة. طرح بارسونز رؤية للنظرية بوصفها مشروعًا فكريًا مستقلًا لا تشوبه شائبة من المصالح الاجتماعية أو الالتزام الأخلاقي.

اعتبر بارسونز النظرية ممارسة تأسيسية. ويتمثل هدفها في إيضاح أبسط فرضيات السوسيولوجيا وعلم الاجتماع بطبيعة الحال، ومفاهيمهما ونماذجهما التفسيرية. وكان على النظرية أن توحد العلوم الإمبيريقية وتوجهها. كان جزء كبير من تنظير بارسونز يهدف إلى توفير أسس مفاهيمية بغية سنّ مجموعة من المفاهيم والمنطقيات التفسيرية (explanatory logics) للعلوم الإنسانية. وأراد أن يضع هذا الأساس المفاهيمي ضمن نظرية عامة بشأن المجتمع والتاريخ، وكان يطمح إلى وضع منظومة نظرية يمكنها في الواقع أن تجعل من وارثيه أكثر قليلًا من مجرد تلاميذ، بحيث يرقى عملهم إلى تنعيم الحافات الخشنة في توليفته الكبرى. وفي مكان ما في ثنايا هذا المشروع، يوجد أمل بأن تستفيد البشرية من النظرية والعلم. ولسوء الحظ، لم يتبلور مثل هذا الهدف الأخلاقي في أي مكان، وليس من محل يوضح فيه بارسونز المغزى الأخلاقي أو السياسي لتنظيره، أو يقترح فيه مبررات منطقية أخلاقية لنظرياته. والمقصود لدى بارسونز أن تُقطع النظرية من مراسيها الأخلاقية والسياسية وتصبح طليقة؛ ومهما كانت الرؤية الأخلاقية التي شجعته، فإنها كانت مدفونة تحت طبقات من المفردات المنقاة من كل أثر خلقي، ومكتومة الصوت بفعل كلٍّ من عقيدة الحياد القيمي والموضوعية والنظرية العامة والمعرفة الاجتماعية.

بيتر بيرغر وتوماس لوكمان

كانت نظرية بارسونز بشأن الفعل الاجتماعي التطوعي تهدف إلى توفير بديل للآراء الماركسية في المجتمع والحداثة، وهو اعترض قائلًا إن المعتقدات الذاتية والمعاني المشتركة جزء لا يتجزأ من الحالة البشرية. وإذا كان السلوك الاجتماعي برمّته توجهه المعاني والقيم والمثل العليا الأخلاقية، فإن وجهة

النظر المادية بخصوص المجتمع تنكشف بوصفها وجهة نظر أحادية الجانب. إضافة إلى ذلك، حاجَّ بارسونز فدلَّل على أن المجتمع ليس مجرد كفاح للحصول على مكاسب اقتصادية وسلطة، بل ينطوي أيضًا على أفراد يختلقون عوالم مشتركة من المعاني، وينخرطون في طقوس تخلق أشكالًا من التضامن والجماعات، ويطمحون إلى المثُل الاجتماعية العليا والأهداف السامية، مِثل الخلاص أو العدالة أو تحقيق الذات أو الاستقلالية.

كان بارسونز يتصور إمكان وجود سوسيولوجيا محورها الثقافة، أو سوسيولوجيا تأخذ على محمل الجد سيرورات تَكوُّن الهوية وصنع التضامن الاجتماعي ودور الطقوس والقيم المشتركة في التكامل الاجتماعي. وفي هذا الصدد، تحدى بارسونز الصورة السائدة للحداثة باعتبارها عالمًا ماديًا اقتصاديًا عقلانيًا علمانيًا. وعلى الرغم من أنه لم يتخلَّ إطلاقًا عن الرؤية التنويرية العميقة للمجتمعات الحديثة السائرة في طريق التقدم الاجتماعي، فإنه تصور الحداثة حقبة لها ما يخصها من أساطير وطقوس وتضامنات وعقائد مقدسة وآمال موعودة. في مقابل تيار التفكير التنويري، وجد بارسونز، على غرار سابقيه فرويد ونيتشه، وكذلك فيبر ودوركهايم، في رؤيته الاجتماعية مكانًا لغير العقلاني، للجوانب العاطفية العميقة والمتقلبة في الحالة البشرية.

عندما هوجمت أفكار بارسونز في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، تخلى كثير من المفكرين الاجتماعيين والسوسيولوجيين عن اهتمامه القوي بالتحليل الثقافي. وبالنظر، مثلًا، إلى نظرية النزاع ونظرية التبادل ونظرية الاختيار العقلاني والمقاربات الماركسية الجديدة التي هيمنت على السوسيولوجيا في عقد السبعينيات وبعده، نجد أن تحليل المعاني الثقافية إمّا غائب وإمّا ثانوي بكل تأكيد. ويُعتبر بيرغر أحد المفكرين الاجتماعيين الذين أحلوا الثقافة محلًا محوريًا في التحليل الاجتماعي، وتطلعوا إلى وضع نظرية اجتماعية شاملة شمول نظرية بارسونز. وكتب مع شريكه الموقت لوكمان **البنية الاجتماعية للواقع**؛ الكتاب الذي يُعتبر أحد أهم معالم النظرية الاجتماعية في سنوات ما بعد الحرب [(40)].

ولد **بيتر بيرغر** في فيينا بالنمسا في عام 1929، ودرس في المدرسة الحديثة للبحوث الاجتماعية في نيويورك. درّس السوسيولوجيا في المدرسة الحديثة للبحوث الاجتماعية في جامعة رَتغرز، وكذلك في كلية بوسطن. أمّا **توماس لوكمان**، فكان سوسيولوجيًا ألمانيًا. وضع بيرغر ولوكمان معًا نظرية بشأن العالَم الاجتماعي بوصفه إنجازًا بشريًا. ويريان أن الأفراد يقيمون بتفاعلهم البناءَ المفهوميَّ للعالم الاجتماعي؛ فنحن الذين نضفي معنًى وغاية على الناس والأشياء والحوادث. كان بيرغر كذلك رائدًا في سوسيولوجيا الدين، حيث بحث في مصير الإيمان الديني في العالم العلماني الحديث، واعتقد أن الدين لا يتلاشى، بل يتحول إلى شيء خاص ذي تأثير متضائل في الحياة

الاجتماعية. كان بيرغر يكتب قبل الحركات الأصولية الدينية العظيمة التي اجتاحت العالم، فما الذي نفترض أنه سيقول الآن؟

يقول بيرغر ولوكمان إن مفارقات الماركسية والوظيفية (functionalism) تتمثل في أن نظرياتهما رسمت عملية تطور اجتماعي لا يعني فيها الاختيار الشخصي إلا القليل، وذلك على الرغم من أن أفكارهما الاجتماعية كانت مستوحاة من المُثُل العليا للتنوير. وكانا واثقين من أن هناك خطأً فظيعًا جعل مفكري التنوير يدافعون عن نظرية اجتماعية معادية للإنسانوية.

أراد بيرغر ولوكمان أن يعيدا الأفراد الحقيقيين إلى مركز الفكر الاجتماعي. وكان هدفهما تبديل الصورة الاجتماعية الميكانيكية برؤية للمجتمع باعتباره نظامًا مرنًا متفاوَضًا في شأنه تفاوضًا مزعزعًا يقبع في نهاية المطاف في تفاعلات الأفراد. ومن شأن عنوان مؤلَّفهما الرئيس نفسه - **البنية الاجتماعية للواقع** - أن يؤكد قدرة الفرد على تشكيل المجتمع وسمة التاريخ المتمثلة في النهاية المفتوحة. وفي محاذاة الانتقال إلى رؤية للحقائق الاجتماعية أكثر فردانية وديناميكية داخل نظرية النزاع ومذهب التفاعلية الرمزية، قارب بيرغر ولوكمان الحياة الاجتماعية بوصفها تُنتج ويعاد إنتاجها في تفاعلات الأفراد. وسعيا إلى استرداد البُعد «التطوعي» للحياة الاجتماعية الذي كان جزءًا لا يتجزأ من أعمال لماركس وبارسونز المبكرة، ولكنه احتجب بعد ذلك في وجهتي نظريهما المتأخرتين والمتسمتين بحتمية اجتماعية أكبر.

كان العنوان الفرعي لكتاب **البنية الاجتماعية للواقع** «مقالة في سوسيولوجيا المعرفة»، يدل على المقاربة الفريدة من المؤلفَيْن. في ذلك الوقت، كان يُعرَّف مصطلح سوسيولوجيا المعرفة بأنه التحقق من أصل الأفكار الاجتماعي ودورها، ولا سيما الدين والأفكار النظرية والأيديولوجيات السياسية. وبدلًا من وصف الأفكار من حيث هي تعبيرات عقلية بحت، كانت مقاربتهما بشأن سوسيولوجية المعرفة تفهم الأفكار باعتبارها وثيقة الارتباط بالمصالح والصراعات الاجتماعية، على سبيل المثال، باعتبارها أدوات للهيمنة الطبقية. وكان هدف بيرغر ولوكمان هو إعادة تعريف سوسيولوجية المعرفة؛ فبدلًا من الدراسة المتخصصة لدور الأيديولوجيات الاجتماعي، اقترحا أن تصبح سوسيولوجية المعرفة استقصاء في الطرق التي تنشأ بها الأفكار اليومية عن الواقع ويُحافظ عليها. لقد ارتأيا أن النخب الثقافية ليست وحدها التي تحدد ما هو حقيقي، بل يستند الأفراد العاديون كذلك إلى منظومات المعرفة (bodies of knowledge) لتشكيل الواقع. يجدر أن تتمحور سوسيولوجية المعرفة حول فهم الطريقة التي تتكون بها الوقائع اليومية تكوُّنًا مفهوميًا اجتماعيًا. لقد كان هدف بيرغر ولوكمان جعل سوسيولوجية المعرفة نظرية سوسيولوجية عامة تركز على البناء المفهومي الاجتماعي اليومي للواقع.

اقترح بيرغر ولوكمان العدول عن الماركسية والوظيفية بشكل درامي. وخلافًا لماركس الذي وصف العالم الاجتماعي بأنه من منتوجات العمل والصراع الطبقي، أو بارسونز الذي تصور المجتمع منظومة تحكمها شروط وظيفية مسبقة، اعتبر بيرغر ولوكمان المجتمع من حيث هو بناء مفهومي ثقافي أو رمزي؛ فالمجتمع ليس منظومة ولا آلية ولا هو شكل عضوي؛ إنه بناء مفهومي رمزي أو حيلة بارعة ذكية تتألف من أفكار ومعان ولغة. وكتبا في إحدى صياغات وجهة نظرهما أن «الوجود البشري هو... تخارج (externalization) مستمر؛ فعندما يُخارج الإنسان نفسَه، فإنه يبني العالم بناء مفهوميًا. ... ففي عملية التخارج يُسقط الإنسان معانيه الخاصة على الواقع. ومن شأن العوالم الرمزية، التي تدعي أن الواقع **كله** ذو معنى إنساني ويدعو الكون **كله** ليدلل على صلاحية الوجود البشري، أن تشكل المدى الأقصى لهذا الإسقاط» [(41)].
وتتمثل فرضيتهما الأساسية في أن الأفكار بشأن المجتمع، بما في ذلك منظومات المعرفة الاعتيادية (كالأمثال والقوالب النمطية والتطلعات المشتركة والحكمة الشعبية)، هي مادة العالم الاجتماعي. والمجتمع عند بيرغر ولوكمان حقل نشاطات مترابطة بشكل فضفاض، وهو حقل مائع غير مستقر ووليد التفاوض، وفي نهاية المطاف متماسك بواسطة خيوط رفيعة من التفاهمات المتقاسمة واللغة المشتركة.
وضع بيرغر ولوكمان لنفسهما مهمتين، إحداهما توضيح الافتراضات والمفاهيم الرئيسة التي تسمح لنا بإدراك طبيعة الحياة اليومية. وقدّما، بالاعتماد على الفلسفة الفينومنولوجية لإدموند هوسرل وألفريد شوتز، مجموعة من المفاهيم التأسيسية، مثل الوعي المتعمد والحقائق المتعددة والموقف العملي والبينذاتية (intersubjectivity)، وما إلى ذلك. وكانا يعتزمان تأطير الحياة اليومية باعتبارها إنجازًا مائعًا غير مستقر ووليد التفاوض من صنع الأفراد خلال تفاعلهم.أمّا مهمتهما الثانية والرئيسة، فتتمثل في تقديم نظرية عامة للأصول الاجتماعية للمؤسسات الاجتماعية، وإعادة إنتاجها. وكان فحوى أطروحتهما الرئيسة أن الأفراد يقومون في أثناء التفاعل بصنع العوالم الاجتماعية عبر نشاطهم اللغوي والرمزي، بغرض إضفاء التماسك والغاية على الوجود الإنساني غير المتشكل والقابل للتعديل.
عمدت نظرية السوسيولوجيا لدى بيرغر ولوكمان إلى توليف الفلسفة الوجودية المرتبطة بجان بول سارتر وألبير كامو مع تقاليد السوسيولوجيا الكلاسيكية. ودلّلا من الفلسفة الوجودية بمُحاجتهما على فكرة أن الناس يبنون العوالم الاجتماعية بناءً مفهوميًا ليضفوا على حيواتهم النظام والمعنى في مواجهة الإدراك بخواء الوجود من المعنى خواءً مطلقًا. لا تختفي أبدًا مخاطر المعاناة الميتافيزيقية اختفاءً تامًا لأن العوالم الاجتماعية التي نخلقها عوالم هشة، كما أن الحوادث تهدد بالكشف عن الفوضى واللامعنى الكامنين تحت سطح النظام والغاية. وبالاعتماد على أفكار السوسيولوجيا الكلاسيكية

الرئيسة، حاجَّ بيرغر ولوكمان كذلك مدلّلين على فكرة أن العوالم الاجتماعية التي نكوّنها دائمًا تهددنا بأن تهيمن علينا. وقد صيغت هذه المحاور الفلسفية لتغدو نظرية سوسيولوجية للمؤسسات الاجتماعية.

إن منشأ المؤسسات الاجتماعية موجود في تفاعل الأفراد، وهو، بحسب توصيف بيرغر ولوكمان، عملية تخارج. كما أن بيرغر شرح الخطوط العريضة لهذه العملية في كتابه *The* Sacred Canopy: Elements of Sociological *Theory of Religion* (**المظلة المقدسة: عناصر النظرية السوسيولوجية للدين**)، وذلك على النحو التالي:

تحتوي العملية الديالكتيكية الأساسية للمجتمع على ثلاث لحظات أو خطوات، وهي التخارج والتشييء والاستبطان. ... التخارج هو فيض الإنسان المستمر إلى العالم في نشاطَي الناس المادي والذهنْي معًا. أمّا التشييء، فهو بلوغ نواتج هذا النشاط ... واقعًا يواجه منتجيه الأصليين بوصفه وقائعية خارجة عن أنفسهم فضلًا عن أنها غيرهم. وأمّا الاستبطان، فهو أخذ الناس هذا الواقع نفسه مجدَّدًا وتحويله مرة أخرى من بنى العالم الموضوعي إلى بنى الوعي الذاتي؛ إذ عن طريق التخارج يصبح المجتمع منتوجًا بشريًا. وعن طريق التشييء يصبح المجتمع واقعًا فريدًا في نوعه، وعن طريق الاستبطان يصبح الإنسان نتاجًا للمجتمع [(42)].

تدفع الحاجة البشرية الأفراد نحو التفاعل الاجتماعي، وتؤدي التبادلات الاجتماعية المتكررة إلى نشوء أنماط من التوقعات والمعايير الاجتماعية. ولا تزيد المؤسسات الاجتماعية كثيرًا عن كونها أنماط تفاعل متكررة وراسخة داخل التفاهمات والتوقعات المشتركة. ومن الغريب أن حجاجها حجاج وظيفي تمامًا. إن المؤسسات الاجتماعية وظيفية في أنها تحدد الحاجات، وتوفر للسلوك بيئة منظمة يمكن التنبؤ بها.

باتّباع خطى ماركس، زعم بيرغر ولوكمان أن البشر يصنعون طبيعتهم الخاصة عبر ممارساتهم الاجتماعية. والعملياتُ الاجتماعية منحت الطبيعةَ البشرية المرنة والقابلة للتعديل شكلًا وغاية. وليست المؤسسات قوى هيمنة بالضرورة، غير أنها وظيفية. مع ذلك، يمكن أن نصبح مغتربين عن العوالم الاجتماعية التي ننشئها. والاغتراب (alienation) ليس حالة بشرية - كما هو عند ماركس - يهيمن عليها عالم كائنات حقيقية (مثل السلع)، ولكنه بالأحرى يظهر بوصفه خاصية حتمية شبه طبيعية للعوالم الاجتماعية التي ننشئها لتكتسب صفة شبه شيئية. أشار بيرغر ولوكمان إلى عملية التشييء، ثم إن أصل المؤسسات، باعتبارها إنجازًا مستمرًا وليدًا للتفاوض بين الأفراد هو - إذا جاز التعبير - موضوع منسي لأننا نختبر العالَم الاجتماعي بوصفه نظامًا متماسكًا من الناحية الموضوعية. ويحدث الاغتراب - أو كما سمّاه بيرغر ولوكمان «التشييء» («تجسيد المجردات») (reification) - عندما نفترض أن النظام

المؤسسي اتخذ حياة خاصة به مستقلة عن نيات البشر وحاجاتهم، أي نشعر أن المجتمع شيء منفصل عن منشئيه، ويُتَصَوَّر أنه يتحكم في السلوك البشري. إن التشييء نتيجة حتمية لديناميات الأجيال؛ فعندما يُنشَّأ الجيل الجديد تنشئة اجتماعية ضمن نظام اجتماعي موجود مسبقًا ومسلَّم به، يُختبر العالم الاجتماعي باعتباره عالمًا طبيعيًا. وتوصَف التنشئة الاجتماعية بأنها عملية يتحول بواسطتها عالَمُ المؤسسات الاجتماعية الوضعي إلى واقع ذاتي أسمى. وفي الواقع، يعمد الأفرادُ إلى استبطان العالَم المؤسسي المنتَج اجتماعيًا باعتباره نظامًا موضوعيًا طبيعيًا.

في موازاة المقاربات الماركسية، ادعى بيرغر ولوكمان أن من غير الممكن أبدًا أن يكون التشييء كامل النجاح؛ إذ يستعيد البشر إبداعاتهم الاجتماعية وأنفسهم باعتبارهم فاعلين مبدعين ونشطين. كيف ذلك؟ هناك خبرات وقيم وآمال مختلفة بين الأجيال.. ويتسبب الخلافُ بين الأجيال في بروز تحديات من الفئة العمرية الشابة لشرعية النظام المؤسسي القائم وضرورته. إضافة إلى ذلك، فإن الحوادث الاجتماعية الروتينية (مثل الاتصالات بين المجتمعات، الصراعات الاجتماعية، المرض، الموت) تعطل طابع النظام المؤسسي الطبيعي والمسلَّم به؛ فالنظام الاجتماعي ذو طابع رجراج على الدوام؛ إذ من شأن منشأ العوالم الاجتماعية البشري الطارئ وحده أن يهدد باختراق أوهام طبيعيته وموضوعيته. ويهدد هذا بدوره بمواجهتنا بطبيعة الوجود البشري الفوضوية الخالية من المعنى، وهو وعي يمكن أن يقوض السلطة الاجتماعية وأن يحرض على الفوضى الاجتماعية.

إن قابلية اضطراب العوالم الاجتماعية التي نصنعها تستدعي استراتيجيات للتحصين. وعلى الرغم من أن بيرغر ولوكمان ذكرا الوسائل القسرية للحفاظ على النظام الاجتماعي، فإنهما ركزا على ما سمياه الشرعنات (legitimations)؛ ففي مواجهة الحوادث التي تهدد بجعل خبرتنا الاجتماعية هشة وغير ذات غاية، تكون ردة فعل الأفراد بوضع نظم رمزية. ويتمثل غرضهم في إعادة تأكيد موضوعية المؤسسات الاجتماعية عن طريق النظر إلى النظام الاجتماعي بوصفه جزءًا من نظام فوق البشر ترسخه الطبيعة أو الإله، ولا تُمنح السلطة للمؤسسات الاجتماعية بمجرد إرادة بشرية ولكن بقدر سماوي أو قانون طبيعي أو مصير تاريخي. تمثلت المصادر الرمزية الرئيسة للشرعنة الاجتماعية في الدين والفلسفة والأسطورة والعلم، وهي تهدف إلى طمأنتنا إلى أن تصوراتنا اليومية للعالم الاجتماعي جزء من نظام موضوعي. ويضمن هذا النظام إحساسنا الذاتي بالعالم باعتباره عالمًا منظمًا متماسكًا وذا غاية، طبعًا مع إمكان التشكيك في الشرعنات. وفي الواقع، يعتقد بيرغر ولوكمان أن الشرعنات في المجتمعات التعددية الغربية المعاصرة موضوع نزاع على الدوام؛ فالخبرات الغربية الحديثة في الارتياب المعرفي الدائم، وهي الخبرات التي تولد النزعة النسبية والذاتية، هي تحديدًا التي مكّنت من نفاد البصر في

البناء المفهومي الاجتماعي للواقع. وحيث إن الشرعنات التي فُهمت ذات مرة بوصفها تعبيرات عن الواقع الاجتماعي كانت تُقبل على علاتها، ننظر إليها اليوم بوصفها تفسيرات خاضعة للمناقشة. في العالم الحديث، لا يمكن تجنب الصراع بين التفسيرات، وهو في الأساس صراع يدور حول ممارسة إرادة القوة (will to power).

على الرغم من رفض بيرغر ولوكمان سوسيولوجيا بارسونز الوظيفية، فإنهما شاركا هذا الأخير رؤيته الطموحة للنظرية السوسيولوجية، وسعيا إلى الكشف عن الملامح العامة للحياة الاجتماعية لتقديم مجموعة من الافتراضات الأساسية والمفاهيم والمخططات التفسيرية التي يمكن أن تفسر الحياة الاجتماعية - في أي مكان وفي أي وقت. ووصّفا الحياة الاجتماعية بأنها نظام موضوعي وتجربة ذات معنى من الناحية الذاتية. وأنتجا نظرية عامة عن المنشأ الاجتماعي للمؤسسات وبنيتها وتغيُّرها.

ثمة دافع ورؤية أخلاقيان يكمنان في صميم الجهد النظري الذي بذله بيرغر ولوكمان لا يقلان عما لدى بارسونز؛ إذ إن بيرغر ولوكمان وضعا عملهما في إطار اللغة العلمية، وخلصاه من الأحكام الأخلاقية الصريحة. مع ذلك، صاغا رؤية أخلاقية ليبرالية مناهضة بقوة للطوباوية ومصوغة ضد تاريخ ألمانيا النازية الأسود. وتمثلت ليبرالية النظرية في الالتزام بقيمة الفرد بوصفه قوة نشطة خلّاقة، وبالمؤسسات التي تحمي حرية الفرد. إنها ليبرالية حذرة ومحتاطة. يجب أن تتمتع المؤسسات بسلطة كافية لمنع تدهور الفردانية نحو الفوضى وفقدان الحكومة (chaos and anarchy). كان بيرغر ولوكمان يدركان جيدًا القوى الظلامية الكامنة في قلوبنا، وعلى المؤسسات أن نؤدي عمل الكابح والضابط عند استثارة هذه المشاعر. كان فكرهما معاديًا للطوباوية بلا دون شك. ومع أن البشر يصنعون أنفسهم وعوالمهم الاجتماعية ويعيدون تصنيعهما، فإنه يجب أن يتمتع النظام الاجتماعي بما يكفي من التضامن والسلطة لتقييد المشاعر والأحلام، الجامحة أحيانًا، لدى الأفراد والمجموعات. في مقابل الدوافع الطوباوية كلها، أكد بيرغر ولوكمان مخاطر اعتبار المؤسسات مجرد هيمنة، ومخاطر الرغبة في الحرية من دون قيد مؤسسي؛ فمثل هذا الغرور يمكن أن يقذف بنا في خضم فيضان عارم من المشاعر الخطرة. ومثل كثير من الليبراليين الذين عاشوا في ظل الفاشية، ما عاد بيرغر ولوكمان يثقان بالعقل البشري الذاتي التنظيم؛ ففي عالم ما بعد المسيحية، تنفرد السلطات الاجتماعية بامتلاك سلطة لتصريف العدائية عبر قنوات مفيدة اجتماعيًا. وفي غياب احتمال وجود نظام اجتماعي قائم على أساس ديني، علّق بيرغر ولوكمان آمالهما على المجتمع للحفاظ على التوازن الهش بين الحرية والنظام الأخلاقي.

قراءات مقترحة

Alexander, Jeffrey. *Twenty Lectures*. New York: Columbia University Press, 1987.
Berger, Peter. *An Invitation to Sociology.* New York: Doubleday, 1963.
Ross, Dorothy. *The Origins of American Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Vidich, Arthur and Stanford Lyman. *American Sociology*. New Haven, CT: Yale University Press, 1985.

(33) Talcott Parsons, The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers (New York: Free Press, 1968 [1937]).

(34) العديد من كتاباته الإمبيريقية موجودة في: Talcott Parsons, Essays in Sociological Theory (New York: Free Press, 1954).

(35) Talcott Parsons, The Social System (Glencoe, IL: Free Press, 1951).

(36) Talcott Parsons, Social Systems and the Evolution of Action Theory (New York: Free Press, 1977).

(37) Talcott Parsons, Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives (Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, 1966).

(38) Talcott Parsons, The System of Modern Societies (Englewood Cliffs, N. J: Prentice - Hall, 1971).

(39) Parsons, The System of Modern, p. 114.

(40) Peter Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge (New York: Anchor, 1967).

(41) Berger and Luckmann, The Social, p. 104.

(42) Peter Berger, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Anchor, 1967), p. 4.

الفصل السادس: النظرية العلمية لراندال كولينز وبيتر بلاو

في نهاية ستينيات القرن العشرين، انتهى تقريبًا الصراع الدائر حول الوظيفية. ومع ذلك، استمر الجدل حتى السبعينيات. وبدلًا من الهيمنة الوظيفية، حل عصر المدارس المتحاربة في السوسيولوجيا. وتقدّم المنظّرون، زاعمين لتوليفاتهم النظرية (مثل: نظرية النزاع، نظرية التبادل، التفاعلية الرمزية، الإثنوميثودولوجيا (ethnomethodology)، والسوسيولوجيا الفينومنولوجية، الماركسية) مكانة وارث الوظيفية.

عبَّرت فترة المدارس المتحاربة عن شيء من الدولة الأميركية؛ إذ كان الصراع الاجتماعي يعصف بالولايات المتحدة: الشباب ضد الشيوخ، السود ضد البيض، المثليون ضد الأسوياء، النساء ضد الرجال، وكذلك مناهضو حرب فيتنام ضد المؤسسة السياسية والعسكرية. تحدت الحركات المرتبطة بالسود والمتحدرين من أميركا اللاتينية والهنود الحمر والمثليين ومناصري تحرر المرأة مع الشباب والطلاب المتمردين المؤسسات الأساسية في أميركا. وارتفعت أصوات جديدة للفكر والنقد الاجتماعيين؛ النسوية والمثلية، وكذلك المتحدرون من أميركا اللاتينية والسود. وفي الوقت نفسه، كان لوجهات نظر النقد الاجتماعي المنبثق من الماركسية الجديدة الأوروبية (مثل مدرسة فرانكفورت، والماركسية البنيوية) تأثير وبخاصة بين السوسيولوجيين الشباب الساعين إلى لغة نقد اجتماعي متطورة.

لم تكن السوسيولوجيا السائدة بمنأى عن هذه الأصوات المنتقدة؛ على سبيل المثال، في سبعينيات القرن العشرين، أصبحت الماركسية المحدَّثة والنسوية والسوسيولوجيا الراديكالية ونظرية التبعية (dependency theory) تمثّل قوى جديدة في السوسيولوجيا، ولو بشكل هامشي. إضافة إلى ذلك، شقت الصراعات الاجتماعية لتلك الفترة طريقها إلى النظرية السوسيولوجية الرئيسة من خلال إدراج موضوعات الصراع والسلطة والتنوع واللامساواة. مع ذلك، وبينما اعتمد بعض المنظرين السوسيولوجيين الدافعَ الإنساني النقدي لتلك الأوقات، كانت ردة فعل كثيرين منهم ضد هذا التسييس، معتمدين أنموذجًا ضيقًا من النظرية العلمية. نظر هؤلاء المنظّرون العلميون إلى النظرية العلمية باعتبارها مجموعة من المعارف التي يمكن وضعها في خدمة البحث الإمبيريقي. وكان الأمل يتمثل في أن يؤدي الرابط الوثيق بين النظرية والبحث إلى «انطلاق» السوسيولوجيا بوصفها اختصاصًا علميًا بحق. وتخلى المنظّرون العلميون عن نظريات أسلافهم الكبرى لمصلحة نظريات أضيق من الناحيتين التفسيرية

والإمبيريقية. وكان السوسيولوجيان راندال كولينز وبيتر بلاو صاحبا النظريات التي مثلت هذا التطلع نحو تطوير علم طبيعي عن المجتمع.

راندال كولينز

حصل راندال كولينز على الدكتوراه في جامعة بيركلي في أواخر ستينيات القرن العشرين، فترجم روح المرحلة في نظرية علمية معقولة سمّاها «نظرية النزاع». وحدد في مؤلَّفه الرئيس **سوسيولوجيا النزاع: نحو علم تفسيري**، موقع جهده النظري في علاقة نقدية تجاه حالة هذا التخصص والنظرية [(43)]. رأى كولينز أن هذا التخصص ناجح في عمله؛ إذ جمعت بحوث السوسيولوجيا مجموعة ضخمة من المعارف. ومع ذلك، لم تحظَ إنجازات السوسيولوجيا باعتراف واسع النطاق في صفوف الجمهور أو من جانب كثير من السوسيولوجيين. وأحد أسباب ذلك أن البحث السوسيولوجي مبعثر في الحقول التخصصية المختلفة (مثل الجريمة، التنظيم، علم النفس الاجتماعي، الطب، الأسرة)، ولم يسع إلى التكامل المفاهيمي إلا قلة من السوسيولوجيين. انتقد كولينز بشكل خاص المنظرين السوسيولوجيين الذين تركهم تطلعهم الإنساني غير مبالين بالبحوث السوسيولوجية أو جاهلين بها. وكانت النتيجة الفصل بين النظرية والبحث، ما تسبب بالضرر للاثنين معًا. وكان هدف كولينز هو إعادة الربط بين النظرية والبحث، وكان يراد من نظرية النزاع أن تكون وسيلة تحقيق وعود السوسيولوجيا.

تتطلع سوسيولوجيا النزاع إلى أن تكون علمًا أصيلًا. وفي نظر كولينز، يتمثل كُنه العلم في تفسير الواقع الإمبيريقي. ولا تُعتبر أنواع التفسيرات كلها علمًا، باستثناء تلك التي تعلل الاختلافات في السلوك الاجتماعي عبر المكان والزمان، وتتخذ شكل المبادئ العامة أو القوانين الاجتماعية.

يتمثل المثل الأعلى العلمي في تفسير كل شيء، وأن يُفعل ذلك عن طريق وضع عبارات سببية قائمة بشكل أساسي على التجربة. ... إن العلم هو أحد سبل العثور على المبادئ العامة التي تسمو فوق الحالات المحددة، واستقراء ما نعرفه من أمور، وصولًا إلى ما لا نعرفه منها، وهو بمنزلة طريقة في النظر إلى الجديد غير المألوف بوصفه ترتيبًا آخر لما هو مألوف. ولا يختلف هذا الهدف عند التطبيق على السوسيولوجيا عمّا هو عليه عند التطبيق على الفيزياء [(44)].

يجب أن يعتمد العلم على البحث الإمبيريقي الدؤوب، خصوصًا البحث المقارن الذي يتيح وضع تفسيرات عامة بشأن السلوك الاجتماعي. وبالاستناد إلى الأعمال الإمبيريقية المتاحة، اقترح كتاب كولينز **سوسيولوجيا النزاع** مئات من المبادئ التفسيرية.

أراد كولينز أن يُقنع جماعة السوسيولوجيين أن نظرية النزاع هي الأساس الوحيد لعلم يدرس المجتمع. وادعاؤه هذا ليس فريدًا، قياسًا بسائر المنظّرين.

وسيكون من المضني التفكير في منظّر اجتماعي مُحدَث - من كونت وماركس ودوركهايم إلى بارسونز ودارندورف وكولمان - لم يزعم أن نظريته تمثل فتحًا نحو علم حقيقي. وقد تنافس المنظّرون في شرف إعلان أنفسهم أنهم نيوتن العلوم الاجتماعية.

مع ذلك، فإن المطالبة بعباءة العلم وتنسيبها إلى نظرية النزاع مطالبة تستند إلى أسس هشة للغاية؛ إذ إن دفاع كولينز عن نظرية النزاع بالاحتكام إلى مذهب الواقعية (realism) أمر مشكوك فيه وبلاغي إلى حد كبير؛ إذ اقترح، على سبيل المثال، أن تصاغ البنية الاجتماعية صوغًا مفاهيميًا باعتبارها أنماطًا متكررة من التفاعل الفردي بدلًا من أن اعتبارها واقعًا مستقلًا. وكان يمكنه أن يبرر هذه المقاربة على أساس أنها تفتح آفاقًا جديدة للبحث، أو أنها تحل مشكلات مفاهيمية معيّنة أو أنها تشجع القيم الاجتماعية الليبرالية. وبدلًا من ذلك، يقول إن المقاربة الفردانية للحياة الاجتماعية مقاربة صحيحة من حيث إنها تعكس الواقع الاجتماعي.

> **راندال كولينز**: ولد في عام 1941 ودرّس في جامعة كاليفورنيا في سان دييغو وفي جامعة فرجينيا، وهو حاليا يدرّس في جامعة بنسلفانيا. اكتسب شهرته من وضعه نظرية النزاع؛ إذ إن الحياة الاجتماعية تنشأ بفعل الصراعات التي تفرز الهيمنة والخضوع، بينما يكافح الناس من أجل سلع نادرة لكنها قيِّمة؛ السلطة والوجاهة والثروة. رأى أن التراصف (stratification) يحدث في ثلاثة مجالات تتطابق مع السلع القيِّمة في المجتمعات؛ فالجماعات التي تنال مزيدًا من السلطة تهيمن على المجال السياسي، والجماعات التي تنال مزيدًا من الوجاهة تهيمن على المجال الثقافي، وأخيرًا الجماعات التي تملك مزيدًا من الثروة تهيمن على المجال الاقتصادي. يقول النقاد إن هذه الرؤية للحياة الاجتماعية تعبّر عن الثقافة المحددة بالفردانية والرأسمالية الأميركيتين. ما رأيك؟

يحتكم كولينز إلى المعرفة المتحققة المسلَّم بها، والتي مفادها أنه لا وجود إلا للأفراد، وأن النزاع هو جوهر الحياة الاجتماعية الحقيقي: «أنا أؤمن بأن منظور النزاع هو السبيل الوحيد الممكن للتوصل إلى سوسيولوجيا تفسيرية شاملة. ... [فهذا المنظور] يحصر التفسيرات في أناس حقيقيين يسعون إلى مصالح حقيقية ...» [(45)]. ونظرية النزاع مُستحسَنة لأن فرضياتها الأساسية تتوافق مع الواقع كما نلاحظه عادةً، وكما نعرفه. ولكن كيف لنا أن نعرف أن الأفراد وحدهم هم الموجودون في حالة نزاع؟ بعد هذا كله، تعتمد كيفية معرفتنا بالواقع على المفاهيم والافتراضات الأساسية التي تُشكل تصوراتنا. هل «الفرد» هو مجرد «الجسم» أم أن هذا المفهوم ينطوي على التفكير والشعور والممارسات السلوكية؟ أليست أفكار «الفرد» ومشاعره مستمَدة من «المجتمع»؟ إذا كان المجتمع - كما يعترف معظم السوسيولوجيين - متغلغلًا

في الأفراد، بمعنى استبطان الأفراد للمعتقدات والقيم الاجتماعية، فسيبدو التمييز بين الفرد والمجتمع تمييزًا تحليليًا، بمعنى أنه ربما يكون مفيدًا لأسباب معيّنه ولكنه ليس نسخة مطابقة للواقع.

إن نفور كولينز من ذلك النوع من المنطق الفلسفي الذي يبدو أن ادعاءاته النظرية تحتاج إليه لا يعني أن نظرية النزاع لا تستحق الدراسة الجادة. ويتركز أقوى دفاع له عن نظرية النزاع على تأكيده قوّتها التفسيرية. كذلك اعتقد كولينز أن نظرية النزاع يمكن أن تنظم البحوث الإمبيريقية ضمن جامع معرفي متماسك وسليم من الناحية العلمية.

يبدأ كتاب **سوسيولوجيا النزاع** بافتراض أساسي مفاده أن الحياة الاجتماعية تتكون من أفراد مدفوعين لإشباع حاجاتهم الخاصة. ولتأمين الوصول إلى أهدافهم، يستعمل الأفراد أي موارد متاحة، مادية أكانت (كالثروة والقوة البدنية) أم ثقافية (كالتعليم أو مهارة التعبير اللفظي). إضافة إلى ذلك، يسعى الأفراد إلى مصلحتهم الشخصية في اللقاءات الاجتماعية، والتي يكون توزيع الموارد فيها غير متكافئ، أي إن الأفراد يتمتعون بقدر من القوى البدنية أو الجاذبية أو الثروة أو التعليم أو المكانة المهنية. وبقدر ما تكون البضائع المرغوب فيها (مثل الثروة والاحترام والسلطة) شحيحة، وتماشيًا مع الفرضية القائلة إن الأفراد سيستعملون مواردهم المتاحة وغير المتكافئة لتحقيق أهدافهم، سوف تنطوي اللقاءات الاجتماعية كلها على النزاع، وستنشأ بفعل علاقات السيطرة والإذعان. وسوف تبرز بنيةُ المجتمع المؤسسية والثقافية التوزيعَ غير المتكافئ للسلطة؛ فالحياة الاجتماعية ميدان صراع ونزاع.

تتمثل الفكرة الرئيسة في نظرية النزاع في أن البشر كائنات اجتماعية غير أنهم ميالون إلى النزاع. لماذا يوجد نزاع؟ فوق كل شيء، هناك نزاع لأن الإكراه العنيف هو دائمًا مصدر محتمل للموارد ... وما نعرفه بالتأكيد أن الإكراه تجربة كريهة في جوهرها، وبالتالي ... فإنها تستدعي النزاع في شكل الخصومة لمحاربة السيطرة. أضف إلى هذا حقيقة أن القوة القسرية، المتمثلة في الدولة على وجه الخصوص، يمكن أن تُستخدم لجلب البضائع الاقتصادية والإشباع العاطفي للمرء، ومنعهما عن الآخرين - ويمكننا أن نرى أن من شأن توافر الإكراه، باعتباره أحد الموارد، أن يُشعِّب النزاعات في أنحاء المجتمع كله [(46)].

يناور الأفراد للحصول على ميزة ما، ويستعملون كل ما يتاح لهم من وسائل رمزية وأيديولوجية لإقحام مزيتهم الاجتماعية، ويشكلون تحالفات مع أفراد آخرين ليحرزوا سيطرة اجتماعية. في هذا الصدد، يصبح نموذج كولينز للنزاع أقرب إلى نموذج فيبر منه إلى نموذج ماركس. وبدلًا من النظر إلى **المجتمع كله** باعتباره منقسمًا إلى طبقتين اجتماعيتين مرتكزتين على حيازة الملكية أو عدمها، تصور كولينز المجتمع مشتملًا على نزاعات غير متجانسة بين جماعات ربما لا تنطوي عضويتها الفردية على تداخل ذي بال. كما وصف التراصف

الاجتماعي (social stratification) بأنه يحدث بمحاذاة ثلاثة أبعاد: بُعد اقتصادي (أو بين الطبقات المهنية)، وثقافي (أو بين الجماعات ذات المكانة)، وسياسي (أو بين الأحزاب السياسية). وعلى الرغم من أن بعض الأفراد يمكن أن يكون أعضاء في الجماعة «المسيطرة» في كل واحد من هذه النزاعات، فإن الأفراد الأعضاء في النخبة الثقافية لن يكونوا بالضرورة أعضاء في النخبة الاقتصادية أو السياسية. إضافة إلى ذلك، لا يوجد تماسك ضروري بين المصالح الاجتماعية للنخب في هذه المجالات الثلاثة؛ على سبيل المثال، يمكن أن تكون نخب رجال الأعمال على خلاف مع النخب الثقافية بشأن مجموعة من القضايا الاجتماعية. قدّم كولينز رؤية نيتشوية لكفاح الأفراد من أجل السلطة، لكن بعد إعادة تشكيلها ضمن منظور اجتماعي فرداني ليبرالي في الأساس.

ترجم كولينز نظريته في النزاع الاجتماعي إلى برنامج بحوث سوسيولوجي. وأوصى بأن يركز السوسيولوجيون على عامل «السلطة». وبتصوره السلطة متغيرًا إمبيريقيًا مفيدًا، اقترح أن بتحليل الموارد (المادية والثقافية) التي يمتلكها الأفراد، يمكننا تفسير كثير من السلوك الاجتماعي في مجموعة من المجالات الاجتماعية (على سبيل المثال، كلّ من المجال التنظيمي والسياسي والاقتصادي والأسري). واقترح أيضًا أن مستوى الموارد التي يتحكم فيها الأفراد - جنبًا إلى جنب مع عوامل ثانوية أخرى (كالاتصالات الاجتماعية) - يؤثر مباشرة في حيازتهم السلطة أو فقدهم لها، والتي تؤثر بدورها في السلوك والتنظيم الاجتماعيين. إن الصلة بين مستوى الموارد والسلوك الاجتماعي هي من شقّين: **أولًا**، يتوقف مستوى تأثير السلطة على مستوى الموارد التي يملكها الفرد؛ وللسلطة آثارها الاجتماعية الخاصة بها. **ثانيًا**، يؤثر مستوى الموارد في «الكثافة الاجتماعية» أو في إمكانية الوصول إلى الشبكات الاجتماعية التي تتمتع بتأثير اجتماعي مستقل، فضلًا عن تأثيرها في سلطة المرء الاجتماعية. طوّر كولينز، في سياق تطبيقه مقاربة النزاع على مجموعة من مجالات البحوث الإمبيريقية (مثل المنظمات، التغيير الاجتماعي، العلم، التعليم)، عددًا كبيرًا من المبادئ الشبيهة بالقوانين.

يمثل تفسير التراصف الجنسي أحد الإيضاحات الإمبيريقية لنظرية النزاع عند كولينز؛ فهو يفترض أن الدوافع الجنسية طبيعية أنها أو تستند إلى أساس بيولوجي، وأن الأفراد سيستعملون جميع الموارد المتاحة لتحقيق الإشباع الجنسي. علاوة على ذلك، يتمثّل مورد الرجال الرئيس في قوّتهم البدنية، بينما تستعمل النساء قدرتهن على حجب خدماتهن الجنسية باعتبارها ميزة المساومة الرئيسة لديهن. وهكذا، يُنظر إلى العلاقات الجنسية باعتبارها نزاعًا على السلطة.

يعتمد نمط التراصف الجنسي على عاملين رئيسين: **الأول** هو مدى الضبط الاجتماعي لاستخدام القسر في العلاقات الشخصية، **والثاني** هو المكانة الاقتصادية الخاصة بكل من الرجال والنساء. وبقدر ما يكون هناك من قيود

قليلة مفروضة على استخدام القسر، يستعرض الرجال قوّتهم المتفوقة للهيمنة على النساء. وهكذا، مارس الرجال السيطرة الجنسية في المجتمعات ما قبل الحديثة، حيث كانت القيود على استخدام القسر في العلاقات الشخصية قليلة. مع ذلك، تفاوتت الهيمنة الذكورية في تلك المجتمعات بحسب المكانة الاقتصادية للنساء؛ فكلما ازدادت القدرة الاقتصادية للنساء ازداد نفوذهن الجنسي حتى ولو ضمنت القوة البدنية للذكور سيطرتهم. وبحلول القرن التاسع عشر، فقدَ استعمال القسر في العلاقات الشخصية كثيرًا من شرعيته، على الأقل في المجتمعات الغربية، وأصبحت هيمنة الرجال حينذاك كامنة في سلطتهم الاقتصادية. على الرغم من ذلك، تزايدت سلطة النساء لدرجة أن الفصل بين الوحدة الأسرية والاقتصاد عزز أيديولوجيا للزواج على أساس الاختيار الشخصي بدلًا من كونه قرارًا عائليًا. واستندت سلطة النساء إلى قدرتهن على حجب خدماتهن الجنسية وعلى اختيار أزواجهن. وأصبح الزواج تبادلًا اجتماعيًا يقدم فيه الرجل الأمن والمكانة الاجتماعية في مقابل أن تتخلى المرأة له عن الحقوق الجنسية الحصرية في جسدها. وكان من شأن تنامي سوق الزواج أن يشجع الرجالَ على تأكيد ممتلكاتهم المتصلة بالمكانتين الاقتصادية والاجتماعية. وبمناورة من النساء لتعزيز قيمتهن الاجتماعية، قمن بوضع أيديولوجية الأنوثة (femininity) (العذرية والطهارة الأنثوية) والحب الرومانسي الذي زاد من قيمة أهم ما تملكه النساء ألا وهو الجنسانية (sexuality). فقدت منظومة التبادل التي يقوم عليها سوق الزواج صدقيتها الاجتماعية بقدر ما تحسنت مكانة المرأة الاقتصادية على مدى القرنين الماضيين. إن من شأن المساواة الاقتصادية بين الجنسين، في سياق نزع شرعية استخدام القسر في العلاقات الشخصية، أن تحقق مستويات أعلى من المساواة بين الجنسين في المسائل الحميمية.

اعتقد كولينز أن نظرية النزاع ستكون الحامل الذي سينقل النظرية الاجتماعية إلى العصر العلمي. وسوف تختصر السوسيولوجيا العلمية الكونَ إلى سلسلة من التفسيرات العامة والقوانين الاجتماعية الشاملة. فللنظرية دور محوري تؤديه: إنها تضفي تماسكًا مفاهيميًا على المجموعة الضخمة من البحوث الإمبيريقية التي راكمها السوسيولوجيون.

إن تسويغات كولينز النظرية لنظرية النزاع (مثل الواقعية المعرفية أو الفردانية المنهجية) ضعيفة إلى حد ما، كما رأينا. وفي نهاية الأمر، تقوم حجته المساندة لنظرية النزاع على الكفاءة التفسيرية والإمبيريقية. ولكن هنا أيضًا يقف كولينز على أرضية متزعزعة؛ على سبيل المثال، تُستحسن نظرية النزاع في الأساس لأنها «تعمل» على تفسير الحوادث الإمبيريقية، أو لأنها مفيدة في تفسيرها. مع ذلك، هناك ادعاءات مماثلة بالنسبة إلى المجال التفسيري تقدَّم بها التحليل الوظيفي والماركسية، ونظرية التبادل، وعدد من المقاربات النظرية الأخرى.

كيف لنا أن نحكم على مزاعم التفوق الذي تدعيه الاستراتيجيات المفاهيمية المتنافسة بناء على اتساعها أو نطاقها التفسيري؟ يبدو أن كولينز يفترض، علاوة على ذلك، وضوح معنى الادعاء بأن المقاربة المفاهيمية «تعمل» على تفسير الحوادث الإمبيريقية. ومع ذلك، يمكن أن تكون الاستراتيجيات المفاهيمية مفيدة في تفسير الظواهر الاجتماعية بمجموعة من الطرق التي ربما تنطوي على تضارب محتمل؛ على سبيل المثال، يمكن أن يكون أحد التفسيرات مفيدًا لأنه يسمح بالقياس الكمِّي، أو يعزز الاقتصاد المفاهيمي، أو يعظم الفهم السياقي، أو يوفر تقديرًا شاملًا، أو يفتح آفاقًا جديدة للبحث، أو يسمح بالتعبئة السياسية. بصيغة أخرى، إن ما نعنيه بكون أحد التفسيرات مفيدًا يتباين اعتمادًا على غرضنا ووجهة نظرنا. ومن أجل إقامة حجة موثوقة دفاعًا عن تفوق أي استراتيجيا مفاهيمية على منافساتها على أساس تفوقها التفسيري، سيكون من الضروري إقامة حجة معقولة بشأن إمكانية إعطاء الأولوية للأهداف التفسيرية. وسيتوجب على كولينز أن يقيم الحجة على أن القيم التفسيرية التي يلتزم بها (مثل: المجال؛ الصورية القائمة على مجرد تقديم الاقتراحات (propositional formalism)؛ التجريدية أو العمومية) تتفوق على الغايات التفسيرية (مثل: الاقتصاد المفاهيمي؛ التكميم/القياس الكمي؛ الفهم السياقي؛ الأصول التاريخية؛ الدراما السردية). وما يدعو إلى الأسف هو أن كولينز لم يزودنا بأي حجج تضفي الصدقية على توكيده تفوق نظرية النزاع.

إذا كانت مزاعم كولينز المساندة لنظرية النزاع تقوم على أرضية إبيستيمولوجية مزعزعة، وكان احتكامه إلى قوّتها التفسيرية واهيًا؛ فبالكاد تتمكن قضيته الإمبيريقية من التعويض عن ذلك. وبالفعل، لم تكن الأمثلة التي ضربها تصلح كـ «دعم» لكسب «قضية» السوسيولوجيا؛ إذ إنها تخطيطية، ولا تكفي وحدها «دليلًا» على صدقيتها؛ على سبيل المثال، ليس من البديهي أن الأفراد يولدون بطبيعة جنسية أو بدوافع جنسية قائمة على أساس بيولوجي. وكما سنرى في الفصل الثاني عشر، يجادل كثير من المنظّرين المعاصرين، مدلِّلين على أن ما هو «جنسي» إنما هو نتاج اجتماعي وتاريخي. وبالمثل، يفترض كولينز ببساطة وجود نظام جندري طبيعي يتكون من «رجال» و«نساء» يعمل بشكل منتظم طوال التاريخ. ومع ذلك، يجادل كثير من الباحثين مدلِّلين على أن معنى الجندر يختلف اختلافًا كبيرًا داخل المجتمعات وفي ما بينها، وأن فكرة الأنثى والذكر الطبيعيين ما هي إلا جزء من البناء المفهومي الاجتماعي للجندر. مرة أخرى، في حين أن القوة القسرية والتموضع الاقتصادي يمثلان عاملين مهمين في تفسير أنماط الجندر، فإن هناك كمًّا هائلًا من البحوث التي تُلقي الضوء على الأهمية المركزية للمؤسسات والخطابات العلمية الطبية ووسائل الإعلام الجماهيرية والثقافة الشعبية ودور الدولة. ولسوء الحظ، لا يبحث كولينز في إمكان أن تكون مفاهيم نظرية النزاع وفرضياتها الأساسية اعتباطِية ومقيِّدة؛ ويبدو أنه غافل عن أن هذه الفرضيات

الأساسية نفسها يمكن أن تكتسب صدقيتها من صداها الأيديولوجي أو الثقافي، بقدر ما تكتسبها من قيمتها التفسيرية.

إن جهد كولينز لتمييز السوسيولوجيا كعلم من السوسيولوجيا كشكل للأدب أو الفلسفة أو الأيديولوجيا السياسية لم يكن مقنعًا. ولا حاجة إلى إنكار أن نظرية النزاع تقدم استراتيجيات إمبيريقية أو مفاهيمية مفيدة في ما يُزعم أيضًا أن السوسيولوجيا هذه تعرض رؤية أخلاقية للمجتمع. تعبّر نظرية النزاع عمّا في الولايات المتحدة من أيديولوجيا عامة واسعة الانتشار: ألا وهي مذهب النفعية الليبرالي. إن مفردات المصلحة الذاتية الفردية، والموارد، والتنافس، والشبكات الاجتماعية، وبناء التحالفات، والرمز باعتباره أداة، وما شابه، هي مفردات متأصلة بعمق في الثقافة الشعبية الأميركية. ولسوء الحظ، ظل كولينز محجوبًا، إلى حد كبير، عن المغزى الأخلاقي لعمله، نظرًا إلى اتخاذه روح العلم مصدر إلهام له.

بيتر بلاو

نشطت نظرية بلاو السوسيولوجية كذلك بفعل روح العلم، إلا أنها تُبدي أيضًا رؤية أخلاقية لا تنكَر. وقد قارب بلاو السوسيولوجيا بوصفها علمًا حتى أكثر ممّا فعل أسلافه ومعاصروه. وحيثما يبدو بارسونز وبيرغر مستعدَّين للنظر إلى السوسيولوجيا باعتبارها جزءًا من الثقافة السياسية الإنسانية الليبرالية، أراد بلاو أن يؤسس سوسيولوجيا على أسس علمية صارمة. وبالفعل، فإن ما يسمى السوسيولوجيا البنيوية عنده معاد للإنسانوية بتعمد؛ إذ إن بلاو لا يعترف بأي دور للمعاني الذاتية والرموز الثقافية. وهو أوصل الرؤية العلمية إلى نهايتها المنطقية: السوسيولوجيا بوصفها تخصصًا صوريًا ومنطقيًا وكميًا، من حيث المبدأ، تستبعد أي رواسب إنسانوية من فرضياتها الأساسية ومفاهيمها وتفسيراتها. ومع ذلك، تكشف السوسيولوجيا العلمية لدى بلاو أساسًا عن التزام سياسة الفردانية والتعددية الليبراليتين.

قاوم بلاو، مثل كثير من زملائه السوسيولوجيين في سبعينيات القرن العشرين، تسييسَ السوسيولوجيا في الستينيات. وربما كان لخبرته الشخصية في الهجرة من النمسا هروبًا من النازية أثر كبير في شعوره بأن تسييس العلم والجامعات سيعزز التطرف الاجتماعي. وفي أي حال، اعتنق بلاو فكرة العلم باعتباره مشروعًا منطقيًا وصوريًا؛ فمن الناحية المثالية، يجدر أن يطمح العلم إلى أن يصبح منظومة من المقترحات العامة المترابطة والمنظمة تراتبيًا، حيث يقبع في القاعدة عدد محدود من المسَلَّمات (axioms) التي تُشتق منها مُبَرهَنات (theorems) توضح العلاقات بين المفاهيم المجردة التي يمكن اختبارها إمبيريقيًا. وفي النظرية البديهية، تُشتَق كل مبرهنة بشكل منطقي من بدهية ما، وتُشتق المبرهنات الأقل تجريدًا من المبرهنات الأكثر تجريدًا، وتُقبَل كل مبرهنة موقتًا حتى تُدحَض إمبيريقيًا. من المشكوك فيه أن يكون تنظير بلاو

تنظيرًا بدهيًا، ولكن لا شك في أنه تنظير صوريّ. وبلاو أكد وضع مقترحات عامة تفسر الواقع الإمبيريقي، على أمل أن تترابط هذه المقترحات في نهاية المطاف لتشكل منظومة من القوانين الاجتماعية.

> **بيتر بلاو**: ولد في فيينا بالنمسا في عام 1918 وتوفي في عام 2002. هاجر إلى الولايات المتحدة في عام 1939 وتعلم في كلية إلمهرست وجامعة كولومبيا. درّس في جامعات واين ستيت وكورنيل وشيكاغو وكولومبيا وكارولاينا الشمالية وتشابل هيل. ابتكر نظرية تفسر التكامل الاجتماعي من حيث المكانات الاجتماعية (social positions) والترابطات الاجتماعية. وبحسب بلاو، تنشأ مستويات التكامل الاجتماعي العليا من ارتفاع وتيرة الترابطات عبر المواضع الاجتماعية. كان مدافعًا متحمسًا عن فكرة علمية السوسيولوجيا.

يُعتبر مؤلَّف بلاو **اللامساواة والتغاير** أحد أقوى المقترحات الداعية إلى النظرية الاجتماعية العلمية [(47)]. وقد أشار عنوانه الجانبي «نظرية بدائية عن البنية الاجتماعية» إلى الهدف منه؛ فخروجًا على مقاربات البنية الاجتماعية المعتادة، والتي تركز على المؤسسات الاجتماعية أو البناءات المفهومية الثقافية أو أنماط التفاعل الفردي، يُعرّف بلاو البنية الاجتماعية بأنها توزيع السكان بين المكانات الاجتماعية. وتعريفه هذا ينفصل كليًا عن سيكولوجيا الأفراد، وعن السياق الثقافي للتفاعل، وعن تصرفات الأفراد أو المجموعات؛ إنه يستبعد أي إشارة إلى علم النفس أو الثقافة أو التاريخ، بغرض اقتراح نظرية صورية - أو كما قال هو - «بدائية» عن البنية الاجتماعية. إن من شأن تأكيد توزيع السكان بين المكانات الاجتماعية وأثره في الترابط الاجتماعي أن يشير إلى مقصد بلاو المتمثل في تقديم نظرية عن البنية الاجتماعية تفسح المجال للتحليل الكمي. وهذه بالنسبة إلى بلاو رؤية علمية نيوتنية تبدو مقْنعة.

كان كتاب **اللامساواة والتغاير** يهدف إلى وضع السوسيولوجيا على درب العلم. ولإثبات أحقية السوسيولوجيا البنيوية، يعالج بلاو ما يعتبره المسألة الأساسية في السوسيولوجيا: كيفية تفسير النظام الاجتماعي. وبرفضه النماذج التوافقية (النظام بوصفه نتاجًا للتوافق الأخلاقي) والتفسيرات القسرية (مثل النظام باعتباره نتاجًا للهيمنة الطبقية)، يقدم بلاو تعليلًا بديلًا يؤكد مركزية المعدل المطلق للترابط الاجتماعي بين المكانات الاجتماعية.

إن توضيح الصلة بين الترابط الاجتماعي والتكامل الاجتماعي يتطلب إيجازًا لنظرية بلاو بخصوص البنية الاجتماعية؛ فالبنية الاجتماعية تُعرَّف بأنها توزيع الناس بين المكانات الاجتماعية، أو كما سماها بلاو «البارامترات الرئيسة» (parameters)، وهو ما يشير إلى تلك الخصائص التي يستعملها مجتمع معين لتمييز الناس بعضهم من بعض؛ ففي الولايات المتحدة، تتمثل هذه البارامترات الرئيسة في الجندر، والسن، والعرق والدخل (وليس لون العينين أو مقاس القدم). ويميز بلاو بين نوعين من البارامترات الرئيسة، «البارامترات الاسمية»

(nominal parameters)، وهي التي تقسم الناس إلى مجموعات فرعية ذات حدود واضحة، مثل الجندر والدين والسن، و«البارامترات الرئيسة المتدرجة» (graduated parameters) التي تميز الناس بوضعهم في ترتيب بحسب المنزلة الاجتماعية كالدخل والتعليم. وترتبط البارامترات الرئيسة الاسمية والمتدرجة على التوالي بمحورين من محاور التمايز الاجتماعي: اللامساواة والتغاير. وهكذا تعين البارامترات الاسمية علامات التمايز الأفقي (التغاير) بين المكانات الاجتماعية أو الجماعات الاجتماعية، في حين تعين البارامترات التدرجية حيزًا اجتماعيًا للتمايز الرأسي (اللامساواة) بين المكانات الاجتماعية.

تتمثل فرضية بلاو المركزية في أن التمايز الاجتماعي على طول هذين المحورين - اللامساواة والتغاير - هو المحدِّد الرئيس لمعدل الترابط الاجتماعي ونوعه اللذين بدورهما يحددان مباشرة ما إذا كان المجتمع متكاملًا أم منقسمًا. ولتبسيط رأيه تبسيطًا شديدًا، يقترح «تقاطع البارامترات الرئيسة»، بمعنى أن المستويات المرتفعة من انعدام التجانس تؤدي إلى وتائر عالية من الترابط بين الجماعات، ما يعزز التكامل الاجتماعي. بكلمات أخرى، عندما تُظهِر المكانات الاجتماعية (كالعرق، الديانة، الجندر، الطبقة) حدًّا أدنى من الارتباط، على سبيل المثال، عندما لا يكون الجندر مرتبطًا بعلاقة متبادلة وثيقة مع الدخل أو الوجاهة أو التعليم، فمن المرجح أن تكون هذه الحالة من التغاير الاجتماعي مترابطة مع المعدلات المرتفعة من الترابط بين المجموعات ومع الحراك الاجتماعي الذي من شأنه أن يسهل التكامل الاجتماعي. يتمثل منطق بلاو في أن تعظيم انعدام التجانس يتسبب في ترابط الناس مع عدد كبير من المجموعات الصغيرة المفتوحة والمتقاطعة، وهذا له تأثير تكاملي. وإذا كان التغاير يعزز التكامل، فإن اللامساواة تشير إلى خطر اجتماعي. ولصوغ ذلك بألفاظ بلاو، ينتج «تكامل البارامترات الرئيسة» علاقات تلازم قوية بين المكانات الاجتماعية؛ على سبيل المثال، ينبئ الجندر عن الدخل والتعليم والتمايز. ومن شأن ذلك أن يزيد من حدة اللامساواة الاجتماعية الذي يعمل بدوره على تقليص الترابط بين الجماعات، ويتسبب في الانقسام والصراع الاجتماعيين. بتعبير آخر، إذا تكتلت البارامترات الرئيسة بعضها مع بعض، بحيث يحوز البِيض دخلًا مرتفعًا ومستوًى عاليًا من التعليم ووظائف ومدارس وأنماط سكن متشابهة، بينما يحوز السود دخلًا منخفضًا ومستوًى متدنيًا من التعليم، ووظائف ومدارس وأنماط سكن متشابهة، فسيكون هناك انخفاض ملحوظ في الترابط بين الجماعات وفي الحراك الاجتماعي، كما سيكون ثمة ازدياد في حدة اللامساواة والصراع الاجتماعيين.

تمثلت وعود السوسيولوجيا البنيوية في ادعائها بتزويدنا ببرنامج بحوث علمية موحد. وفي هذا الصدد، بالكاد يتعاطى بلاو مع المواقف المنافسة له؛ إذ ما من مناقشة صريحة للمؤلفات الكلاسيكية، مع أن بلاو يبني أفكاره بشكل ملحوظ

على أعمال جورج زيمل وإميل دوركهايم. وبالمثل، على الرغم من انصرافه عن كثير من المقاربات في التنظير للبنية الاجتماعية، فإنه لم يتمهل حتى يبرر استبعاده علم النفس أو الفاعل الفردي أو الثقافة. وكان جمهوره الرئيس يتكون من الباحثين الإمبيريقيين لا من منظّري السوسيولوجيا. لا تكمن قيمة السوسيولوجيا البنيوية إلا في قدرتها على تزويد الباحثين الإمبيريقيين بلغة ومنهجية لتفسير العالم الاجتماعي تفسيرًا علميًا في أي مكان وزمان. هذا وتزامنت سوسيولوجيا بلاو الصورية العلمية مع صعود سوسيولوجيا سبعينيات القرن العشرين متميزة بتمحورها حول فرعها الإبيستيمولوجي، وتركزها على مجالها التخصصي، ووجهتها الكمية.

كان كولينز وبلاو منزعجين من الحالة التي توصلت إليها النظرية السوسيولوجية؛ فبقدر ما كان منظّرو السوسيولوجيا منشغلين تمامًا في وضع النظريات العظيمة الإنسانوية، أو في إيجاد تبريرات للاستراتيجيات المفاهيمية عن طريق تأويل النصوص، فإنهم فقدوا الاتصال ببحوث السوسيولوجيا. ورغب بلاو وكولينز في إعادة ربط النظرية بالبحث. فيجب أن تتنازل النظرية عن تراثها الإنسانوي لمصلحة الأنموذج العلمي الطبيعي. وبدلًا من أن تستحدث النظرية العلمية أُطرًا مفاهيمية محكمة تشبه الفلسفة، فإنها تهدف إلى وضع تفسيرات عامة للواقع الإمبيريقي.

اقترح كلٌّ من كولينز في كتابه **سوسيولوجيا النزاع** وبلاو في كتابه **اللامساواة والتغاير** مئات من الاقتراحات التفسيرية. مع ذلك، ليس من الواضح ما إذا كان مجرد اشتراطهما الاقتراحات العامة يرقى إلى مستوى العلم، أو ما إذا كان يحقق ما يصبوان إليه في حال كان يرقى إلى هذا المستوى. لم تزد الاقتراحات المقدمة من بلاو وكولينز كثيرًا عن كونها تعميمات إمبيريقية تقوم صدقيتها على مجموعة من المعاني الاجتماعية والفلسفية والأيديولوجية الضمنية. ومع ذلك، ففي حين تعالج المقاربة النظرية الخطابية هذه المعاني الأوسع، فإن المقاربة الصورية تختزلها إلى مجرد حالات إمبيريقية؛ على سبيل المثال، قدم بلاو الاقتراح التالي: «إن مواقف السلطة تجاه كثير من الموظفين تمثّل مصدر أغلبية السلطة في المجتمعات المعاصرة» [(48)]. ولا يُشك في إمكان فحص اقتراح كهذا فحسب، نظرًا إلى ما يكتنفه من مستوى عال من التجريد وغموض المفاهيم، بل إنه لا يكتسب تماسكه أيضًا إلا بوصفه مُضَمَّنًا في مجموعة أفكار اجتماعية أوسع. إن موضوع السلطة الاجتماعية - حيازة السلطة، ومصدرها والاحتفاظ بها - موضوع لا يمكن فصله عن الخلافات المفاهيمية والأيديولوجية الأوسع الدائرة حول بنية المجتمع، واللامساواة والعدل الاجتماعيين، والاضطهاد، وكفاح المقاومة. بتعبير آخر، سيبدو أن قوة الادعاءات الافتراضية تفترض مسبقًا وجود سياق خطابي تكون فيه العبارات الإمبيريقية الضيقة جزءًا من وجهات نظر أساسية وأيديولوجية أوسع؛ إذ ليس

في مقدور مُنَظَر صوريّ مثل بلاو أو كولينز أن يعالج هذا السياق الخطابي الأوسع، فهما مقتصران على اختزال الخلافات الخطابية إلى خلافات إمبيريقية.

نشر كولينز كتاب **سوسيولوجيا النزاع** في عام 1975. ومن اللافت أنه اعتمد في مؤلفاته اللاحقة على أدنى حد من مقترحاته التي تبلغ المئات في ذلك الكتاب، أو أنه تجاهلها تمامًا [(49)]. ولم يبذل أي مجهود ليطور مقترحاته الكثيرة حتى ولو إلى ما يشبه النظرية البديهية. وبالفعل، فبينما كان لنظرية النزاع تأثير في المنظّرين والباحثين بوصفها استراتيجيا مفاهيمية، لم يكن لبرنامجه الصوري القائم على مجرد تقديم الاقتراحات أي تأثير تقريبًا. وبالمثل، بينما سعى بلاو وبعض مساعديه إلى التوصل إلى علم اجتماع بنيوي باعتباره خطة عمل بحثية ومفاهيمية، فإنه لم يُبذَل جهد كاف لتحويل مبرهناته إلى بناء نظري منتظم. باختصار، إن قليلين من السوسيولوجيين هم من اتبعوا بجدية برنامجهما الصوري العلمي المتين. وهذا يعكس جزئيًا ربما تلك الجاذبيةَ التي يشعرون بها نحو مقاربة أكثر خطابية؛ إذ من الممكن أن يُعتقد جزئيًا أن المقاربة الاقتراحية الصورية محدودة جدًّا. وإذا كان يجب علينا التخلي عن الاهتمام بعلم النفس الفردي والثقافة والتاريخ في مقابل الحصول على سوسيولوجية علمية، كما يحثنا بلاو، فإن كثيرين من السوسيولوجيين سيشعرون بأن هذا ثمن باهظ. وإذا استلزمت السوسيولوجيا العلمية أن نحصر تركيزنا في تلك الجوانب من البنية الاجتماعية التي تسمح بالدقة الكمية والصورية على وجه الحصر، فإن السوسيولوجيين سيشككون في قيمة علم كهذا. ويبدو أن كولينز وبلاو رغبا في سوسيولوجيا علمية بإملاءات العلم المنطقية، من دون اشتباك جدي مع نُقَّاد الأنموذج العلمي الطبيعي، أو التعبير عما يجعل هذه المعرفة ذات قيمة.

أيًّا تكن المزايا العلمية التي تتمتع بها السوسيولوجيا البنيوية التي وضعها بلاو، فإنها لم تفلت من الأحكام القيمية ولا من رؤية للمجتمع الصالح؛ إذ يعرض كتاب **اللامساواة والتغاير** المثُل الاجتماعية الليبرالية التعددية. إن التمايز الأفقي أو المستويات المعززة من التغاير مفيدة اجتماعيًا لأنها تعزز المجتمع المنفتح المتحرك الفرداني والمتسامح تجاه الفروق الاجتماعية. وفي المقابل، تتمثل الآفة الاجتماعية الرئيسة في التفاوت الاجتماعي الذي يشجع على نشوء مجتمع منغلق وراكد يخضع فيه الأفراد لسيطرة مشددة من مجموعات أولية كبيرة تكون علاقة بعضها ببعض معرضة للعداء داخل المجموعة/خارج المجموعة. وفي حين أن اللامساواة والتغاير يعملان في مستوى ما باعتبارهما محورين تحليليين للتمايز الاجتماعي، فإنهما يدلان أيضًا على محوري صراع أخلاقي وسياسي رئيسين. وبالفعل، يبدو من المعقول أن نستنتج من قراءة كتابه **اللامساواة والتغاير** على خلفية هجرة بلاو إلى الولايات المتحدة هروبًا من النازية، أن كتابه هذا كان عن توصله إلى تفاهِم أخلاقي وأيديولوجي مع

تلك التجربة؛ فمن الناحية السوسيولوجية، مثلت ألمانيا النازية شكلًا متطرفًا لمجتمع منغلق ومنقسم بفعل توترات داخل المجموعة/خارج المجموعة؛ أي إنها مجتمع متميز بـ «اندماج المعالم الرئيسة». وبلوغ بلاو سن النضج في ظل النازية يمكن أن يفسِّر شيئًا من دفاعه عن أشكال التغاير المتطرفة. ويبدو أن أنموذجه المثالي هو مجتمع يتكون من عدد كبير جدًّا من الدوائر الاجتماعية المتداخلة والصغيرة، ما يدخلنا في احتفال بالفردانية الخالصة. إن من شأن تماسك الجماعة وصلابتها أن ينذرا بالتطور إلى صراع داخل الجماعة/خارج الجماعة، واتخاذ كبش الفداء، والتطرف السياسي. ومثل كثير من المنظّرين المولودين في أوروبا والبالغين الرشد في ظل النازية، يكشف تفكير بلاو عن معاداة للطوباوية تربط العلم برؤية اجتماعية تعددية ليبرالية.

ثمة تعبير ساخر عن علموية بلاو، وهو أن قيمه الليبرالية الإنسانوية يعترضها ما أنتجه من سوسيولوجيا بنيوية علمية. ففي تفسيراته البنيوية وإقصائها للنوايا الذاتية والتاريخ، تعرض السوسيولوجيا البنيوية صورة لمجتمع محكوم لقوى لاشخصية وغير عقلانية، وهي وجهة نظر اجتماعية تبرر من حيث المبدأ ذلك النوع من السياسة التسلطية التي يمقتها بلاو. ولسوء الحظ، يبدو أن بلاو كان يجهل الكيفية التي شجعت بها روحُ السوسيولوجيا لديه من دون قصد القيمَ الليبرالية نفسها التي كان يبغضها بشدة.

قراءات مقترحة

Calhoun, Craig, Marshall W. Meyer and W. Richard Scott (eds.). *Structures of Power and Constraint.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Collins, Randall. *Sociology Since Mid - century*. New York: Academic Press, 1981.

Cooke, Karen (ed.). *Social Exchange Theory.* Newbury Park, CA: Sage, 1987.

Turner, Jonathan. *The Structure of Sociological Theory.* New York: Wadsworth, 2002.

Randall Collins, Conflict Sociology: Towards an Explanatory Science (43)
.(New York: Academic Press, 1975)

.Ibid., p. 2 (44)

.Ibid., p. 21 (45)

.Ibid., p. 59 (46)

Peter Blau, Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social (47)
.Structure (New York: Free Press, 1975)

.Ibid., p. 103 (48)

Randall Collins: Weberian Sociological Theory (Cambridge: (49)
Cambridge University Press, 1985); Three Sociological Traditions (New
.York: Oxford University Press, 1985)

الفصل السابع: السوسيولوجيا الأخلاقية لتشارلز رايت ميلز وروبرت بيلّا

انقسم الفكر الاجتماعي المعاصر في الولايات المتحدة بين علم الاجتماع المستند إلى الجامعات والفكر الاجتماعي خارج الأكاديمية. مع ذلك، استطاع بعض المفكرين مخاطبة الأكاديميين فيما كان يتحدث أيضًا إلى جمهور أعرض. وغالبًا ما كان هؤلاء المفكرون حاسمين في مواجهة المعتقدات التقليدية للعلم والنظرية الاجتماعيين. وبمقاربة المعرفة بوصفها مشروعًا أخلاقيًا وسياسيًا، يتحدى هؤلاء المفكرون الاجتماعيون النقديون المنظورات العلمية الضيقة الخاصة بالمعرفة الاجتماعية. سنتناول في هذا الفصل مفكرين أميركيين كان لهما دور محوري في تطوير أسلوب نقدي في التحليل الاجتماعي بديلًا للمثل الأعلى العلمي ونظرية بارسونز العظيمة.

تشارلز رايت ميلز

مع أن ميلز أصغر من بارسونز بحوالى 14 عامًا، فإنه كان خصمَه الرئيس في كثير من المسائل خلال خمسينيات القرن العشرين وبدايات ستينياته. كان التباين في الشخصية والهوية الفكرية بينهما صارخًا؛ فبارسونز كان ابن كاهن أبرشي، وتلقى تعليمه في أرقى الجامعات (أمهرست وكلية لندن للاقتصاد وهايدلبرغ)، أي إنه كان يمثل النخبة البروتستانتية الأنكلوسكسونية البيضاء. في المقابل، يتحدر ميلز من إحدى عائلات الطبقة الوسطى التقليدية في تكساس. وتلقى تعليمه في اثنتين من الجامعات الكبرى (تكساس وويسكنسن). وقد أمضى ميلز وبارسونز معظم حياتهما المهنية سوسيولوجيين في أقسام علمية متنافسة؛ إذ عمل بارسونز في جامعة هارفرد، حيث أسس في نهاية الأمر **قسم العلاقات الاجتماعية** وسيطر عليه، بينما أمضى ميلز أفضل جزء من حياته المهنية القصيرة المضطربة في جامعة كولومبيا المعروفة بالتزامها القوي إزاء التحليل الاجتماعي الإمبيريقي. ربما أهم ما يقال في هذا الشأن أنه بينما كان بارسونز يصوغ رؤيته العظيمة لسوسيولوجية علمية تَوليفيّة، كان ميلز يشكّل رؤيته الأخلاقية لـ «سوسيولوجيا الجمهور» المنخرطة نقديًا.

تشارلز رايت ميلز (1962 - 1916): ولد في واكو بولاية تكساس. وبعد أن أنهى دراسته الجامعية في جامعة تكساس، حصل على الدكتوراه في جامعة ويسكنسن. درّس ميلز في جامعة كولومبيا، حيث كان مشاركًا في مكتب

البحوث الاجتماعية التطبيقية. وكان أحد أكثر السوسيولوجيين النافذين في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وكان يقرأ كتبه الأكاديميون والمواطنون العاديون. أثار ميلز تساؤلات جادة حول الأداء الفعلي للديمقراطية الأميركية، ووضع نظرية نخبة السلطة (power elite)، حيث أصبحت السلطة في الولايات المتحدة بعد الحرب مركَّزة، بحسب رأيه، في أيدي قادة الشركات الضخمة والعسكر والقادة السياسيين. وأوضح أن هذه المجالات مترابطة عن طريق العضويات المتداخلة (للعاملين فيها)، وأن هؤلاء القادة يتحدرون من الخلفية الاجتماعية النخبوية ذاتها، ويتشاطرون المصالح ذاتها. وبتعبير آخر، يجري توريث نخبة السلطة الاجتماعية من جيل إلى جيل.

مع ذلك، ومن ناحية غاية في الأهمية، استسلم ميلز لتأثير بارسونز؛ إذ إنه رجع إلى المؤلفات الكلاسيكية الأوروبية ليُجيز رؤيته السوسيولوجية. وبحلول أربعينيات القرن العشرين، نشَّط كتابُ بارسونز الموسوم **بنية الفعل الاجتماعي** العناية المتزايدة بالمؤلفات الكلاسيكية الأوروبية. وبطبيعة الحال، كان تأثير بارسونز يتجاوز مجرد تقديم المفكرين الاجتماعيين الأوروبيين إلى السوسيولوجيين الأميركيين؛ فقد ترجم أهميتهم من خلال عدسات توليفته النظرية. وكما رأينا، لاحظ بارسونز لدى السوسيولوجيين الأوروبيين تلاقيًا صوب منظومة نظرية عامة يمكن أن تعمل أساسًا موحِّدًا للعلوم الاجتماعية. ومن اللافت أن أحد أبكر منشورات ميلز (1946) كان كتاب من ماكس فيبر (بالاشتراك مع هانز غيرث)، وهو عبارة عن ترجمة لمقالات فيبر [(50)]. وفي تقديم للكتاب، وصف ميلز فيبر بطريقة صارخة الاختلاف عمّا قدمه بارسونز؛ فبدلًا من المُنَظِّر المحض المعني بوضع نظرية عامة عن المجتمع، نظر ميلز إلى فيبر باعتباره يقدم رؤية اجتماعية تاريخية تهدف إلى توضيح المعنى الأخلاقي والسياسي والاجتماعي للحداثة. جسَّد فيبر مثال السوسيولوجي المنخرط سياسيًا وأخلاقيًا في القضايا العامة الكبرى لذاك العصر: السوسيولوجي بوصفه مثقف الشأن العام.

فيما كان ميلز يتطلع نحو التراث الأوروبي ليجيز رؤيته السوسيولوجية، اعتمد كثيرًا على البراغماتيين الأميركيين، أمثال وليام جيمس وجون ديوي وتشارلز بيرس وجورج هربرت ميد [(51)]؛ إذ كان المذهب البراغماتي الأميركي يروق ميلز لأنه يقارب الأفكار مع عينٍ نصب عواقبها الاجتماعية بدلًا من التركيز الحصري على صحتها المطلقة. واضطلع المذهب البراغماتي بمقاربة للتفكير من وجهة نظر الناشط الاجتماعي، أي بالنسبة إلى ميلز تكتسب الأفكار قيمة بحسب جدواها الاجتماعية.

يمثل ميلز وبارسونز تصوُّرين مختلفين تمامًا للسوسيولوجيا. كان بارسونز يتصور السوسيولوجيا توليفة عظيمة ستوفر فيها النظريةُ الافتراضات المنطقية والتصنيفات الأساسية لبناء علم موحد عن المجتمع، في حين تصور

ميلز السوسيولوجيا خطابًا منشغلًا بالشأن العام؛ فللنظرية وظيفة متواضعة تتمثل في تزويدنا بمفاهيم من شأنها أن توجّه التحليل الاجتماعي الإمبيريقي. وسعى ميلز إلى استحداث سوسيولوجيا الجمهور.

سيطر بارسونز - وليس ميلز - على السوسيولوجيا خلال خمسينيات القرن العشرين وبداية الستينيات؛ فميلز كان غريبًا عن هذا التخصص على الرغم مما لقيه من قبول وترحيب حماسيين. وكانت رؤيته لسوسيولوجيا نقدية منخرطة أخلاقيًا وسياسيًا تتعارض مع التخصص الذي بدا أنه عازم على أن يستقر إمّا في شكل تنظير شامل (grand theorizing) وإمّا في شكل مذهب إمبيريقي لحل المشكلات. وإذا كان ميلز يُعتبر هامشيًا في السوسيولوجيا، فربما كان أعظم سوسيولوجيي الجمهور تأثيرًا في زمانه؛ فعلى غرار معاصره الشهير ديفيد ريسمان، كان ميلز يخاطب الجماهير ذات الثقافة الواسعة [52]. وكان ميلز يكتب في الصحف والمجلات اليسارية الليبرالية القومية الرئيسة. إضافة إلى ذلك، بينما كان بارسونز يصمم منظومته الشاملة (grand system)، كان ميلز ينشر ثلاثيته العظيمة عن الشكل الذي اتخذته أميركا الحديثة ومعناها بعد الحرب: كتاب *The New Men of Power* (**رجال السلطة الجدد**) وكتاب *White Collar* (**ذوو الياقات البيض**) وكتاب **نخبة السلطة**، وربما استحوذت سوسيولوجيا بارسونز العلمية الوظيفية على المركز في مجال تخصص سوسيولوجيا، غير أن سوسيولوجيا الجمهور لدى ميلز هي التي صاغت المناظرات القومية لعقد أو يزيد من الزمن.

كان دافع سوسيولوجيا ميلز يتمثل في الرغبة في هز أميركا المرهقة بعد الحرب لإخراجها من شعورها الزائف بالأمن والغطرسة. عاد الأميركيون من الحرب ومن الفترة الصعبة الطويلة للكساد الاقتصادي القومي وهم يتوقون إلى الهدوء الأهلي والانسجام المدني، فالتفتوا إلى شواغل تحقيق الذات والأسرة والمسار المهني والنزعة الاستهلاكية (consumerism). وعلى الرغم من المظهر الخارجي للرخاء الاقتصادي القومي والفرص اللانهائية المتاحة على المستويين الشخصي والاجتماعي، كان ميلز مقتنعًا بأن أميركا آخذة في الانجراف نحو صيرورتها مجتمعًا بيروقراطيًا نخبويًا عنى فيه تحقيقُ الذات مجرد رضا المستهلك أو أكثر قليلًا. كانت التيارات الاجتماعيةُ الأساسيةُ تنذر الديمقراطيةَ الليبرالية بالخطر، إلا أن فئتين مهمتين في المجتمع لم يكونا مستعدين لمواجهة هذا الخطر: المواطنون العاديون الذين تبلدوا بفعل وثن النزعة الاستهلاكية الزائف، والمثقفون الذين فعلت فيهم المنحُ الحكومية فعلها أو فعلت فيهم المناصب الأكاديمية المخملية أو أموال الشركات الكبرى. وسعى ميلز بكتاباته إلى تنبيه الأميركيين للأخطار الحالية وحثِّهم على تجديد الإصلاحات الديمقراطية على شاكلة الصفقة الجديدة (New Deal).

كان أول جزء من ثلاثية ميلز - **رجال السلطة الجدد** - أقلها أهمية [53]؛ فهو كان مشروعًا مدعومًا من مكتب البحوث الاجتماعية التطبيقية التابع لجامعة

كولومبيا، حيث شغل ميلز منصب مدير قسم بحوث العمالة التابع للمكتب. مع ذلك، بينما كان المكتب مكلفًا بجمع البيانات عن القيادة العمالية، قام ميلز بتقديم منظور تفسيري. ونظرًا إلى شكّ ميلز في توقعات ماركس بشأن تسييس العمال وتحويلهم إلى طبقة ثورية، فإنه كان أشد قلقًا إزاء نفي الصفة السياسية عن العمال المنظمين واستكانتهم. فوَّض الأعضاء الأفراد شؤون السياسة إلى قادة العمال، وخلافًا للآمال الماركسية، تخلى قادة الاتحادات العمالية عن أي اهتمام بالتغيير الاجتماعي الواسع، وأصبحوا سماسرة رئيسين للسلطة في منظومة تعِد ببعض المكافآت المادية. إضافة إلى ذلك، وخلافًا للإصلاحيين الليبراليين، شكّك ميلز في الاعتقاد السائد بأن قادة العمال يمثلون قوة موازنة للدولة وللشركات التجارية الكبرى، وبالتالي فهي قوة تحافظ على قيم الحرية والديمقراطية. وبمخالفة ميلز الأنموذج الاجتماعي الليبرالي التعددي الآخذ في الصعود منذ أربعينيات القرن العشرين، فضلًا عن الماركسية الأوروبية، فإنه جادل مدلِّلًا على أن النخبة العمالية الجديدة تعمل بالتنسيق مع الدولة والنخب الإدارية، بهدف الحفاظ على منظومة اجتماعية مستقرة حسنة الأداء وباستطاعتها توفير بضائع استهلاكية غزيرة للكتلة الاجتماعية الضخمة من البشر.

على الرغم من غياب أي تحليل مستدام يستهدف أفراد العمال ذوي الياقات الزرق، اهتدى ميلز إلى أحد أهم محاور مؤلَّفه العظيمة: صعود الجماهير المجردة من الطابع السياسي والواقعة تحت تأثير النزعة الاستهلاكية والنخب الاجتماعية. علاوة على ذلك، تغاضى المثقفون عن عملية نزع الصفة السياسية عن الجمهور. وفي حين حلّق الماركسيون عاليًا في أحلامهم بثورة آتية، تخلى الليبراليون عن الزخم النقدي، واكتفوا بتأدية مهمة الدفاع عن الغرب إبان فترة الحرب الباردة. علق ميلز آماله على نهوض ائتلاف بين اليسار المستقل والعمال، يمكنه أن يشكل قاعدة لحزب سياسي ثالث يتخذ من المُثُل الديمقراطية الاجتماعية مصدر إلهام له.

تمثّل رؤية ميلز لأميركا - التي تنزلق نحو مجتمع جماهيري بيروقراطي تعمل فيه الثقافة الاستهلاكية المنحطة على تخليد وهْم الحرية والسعادة - الفكرة الرئيسة في كتابه **ذوو الياقات البيض: الطبقة الوسطى الأميركية** [(54)]. وكما رأينا، خلص ميلز إلى أن الاتحادات العمالية تتحكم فيها نخب لا تسعى إلى أكثر من تحسين الأجور وأحوال العمل، بينما تحافظ على الوضع الراهن برمّته. وكان من شأن الظهور الدرامي للطبقة الوسطى الجديدة في أميركا في منتصف القرن العشرين أن يثير آمالًا اجتماعية لدى كثير من المثقفين؛ إذ اعتبر الماركسيون أن الازدياد الضخم لأرتال العمال ذوي الياقات البيض علامة على نشوء بروليتاريا جديدة. ونسب الليبراليون إلى الطبقات الوسطى الجديدة القدرة على حفظ التوازن الاجتماعي والأخلاقي في أميركا؛ وكان لديهم الأمل في أن يعمل تضخّم صفوف العمال ذوي الياقات البيض على إزالة

الصراع الطبقي والتطرف الأيديولوجي. إضافة إلى ذلك، وخلافًا للطبقة الوسطى القديمة صاحبة الأملاك، فإن الروح المهنية لدى الطبقات الوسطى الجديدة ستوجههم نحو تعزيز برنامج اجتماعي واقتصادي مسؤول. وأقرَّ ميلز بأن الطبقات الوسطى الجديدة هي التي ستشكل بشكل حاسم طابع أميركا ما بعد الحرب. ومع ذلك، فإنه شكك في آمال الليبراليين والماركسيين السياسية والأخلاقية التي علقوها على تلك الطبقات. كان كتاب **ذوو الياقات البيض** بمنزلة تحذير لأميركا مفاده أن الطبقات الوسطى الجديدة تنحدر بهذه الأمة نحو نوع جديد من النزعة الاستبدادية.

إن قصة الطبقات الوسطى الجديدة جزء من تاريخ أميركا بوصفها مجتمعًا شكلته ثقافة الطبقة الوسطى على نحو حاسم؛ إذ كان من شأن غياب نظام أرستقراطي شبيه بالإقطاع في أرض هائلة الاتساع وغنية بالموارد أن يجعل من أميركا موطنًا لريادي الأعمال. قبل أن تقتحم الطبقات الوسطى المشهد في القرن الأخير، كان هناك مزارعون أحرار وتجار مستقلون على نمط سنوات ما قبل الحرب، ثم كان هناك بعد ذلك القادة الصناعيون والبارونات اللصوص (robber barons) في التقاليد الأميركية. شارك صغارُ المزارعين القادة الصناعيين في الدفاع المستميت عن الاستقلالية وفي الارتياب في أي تبعية للمؤسسات. وكانت هذه الروح الديمقراطية متجذرة في حيازة الممتلكات؛ إذ ولَّد الاكتفاء الذاتي الاقتصادي استقلالًا اجتماعيًا وثقافة سياسية ديمقراطية.

تميزت دنيا أميركا في القرن التاسع عشر بالتنافس الاقتصادي وديمقراطية المدن الصغيرة وبالفردانية البروتستانتية. وانتهت هذه الفترة بصعود رأسمالية الشركات الكبيرة وتوسع الدولة الهائل في بداية القرن العشرين. في ظل التحفيز الذي مارسه الابتكار التكنولوجي، تشكلت سوق عالمية عن طريق الاستعمار الغربي، وعن طريق إنشاء وسائط جديدة للاتصال والنقل، وأخلت الشركات الصغيرة والمتوسطة الطريق للشركة العملاقة التي يديرها مديرون برواتب، وتعمل فيها جحافل من موظفي المبيعات والإعلان والعلاقات العامة والاستقبال والسكرتارية وموظفي حفظ الملفات والمحاسبين والمحامين والفنيين. وعلى الرغم من بقاء المشروعات الصغيرة، والاستمرار في الحفاوة الأيديولوجية بالتنافس الاقتصادي والفرد العصامي، فإن السلطة الحقيقية انتقلت إلى يد النخبة الإدارية ونخبة رجال الأعمال الكبيرة. وكادت الطبقة الوسطى، التي تحولت آنذاك إلى جيش من العمال ذوي الياقات البيض، أن تصبح عاجزة أول مرة في التاريخ الأميركي. وباستثناء أعلى مستويات مديري الأعمال والمديرين التنفيذيين، لم يكن العاملون ذوو الياقات البيض أصحاب شركات أو صانعي قرارات مؤسسية، بل كانوا مجرد منفذين للقرارات التي تُتخذ في أعلى السلّم البيروقراطي. وحتى المهن القانونية والطبية والأكاديمية عانت تبعية مماثلة للمؤسسات البيروقراطية وعانت أيضًا خسارةً كبيرة في الاستقلال الاقتصادي والسلطة الاجتماعية.

كان من شأن المكانة الاجتماعية التي أضفتها الطبقة الوسطى الجديدة على وظائف ذوي الياقات البيض أن تعوض عن توحيد المعايير البيروقراطية للعمل. وحيث إن عمل ذوي الياقات الزرق عمل بدني، فإن عمل ذوي الياقات البيض عمل ذهني ينطوي على قدر كبير من المهارة والذكاء. حاول العمال ذوو الياقات البيض المطالبة بنوع من السلطة أو المكانة الرمزية، ومع ذلك، عندما أصبحت أعمالهم مملة ومتكررة، وبهتت الفروق بين وظائفهم، تطلعت الطبقات الوسطى الجديدة إلى النشاطات الاستهلاكية والترفيهية للتلويح بمكانتهم الاجتماعية وفردانيتهم. وبدلًا من أن يلاحظ ميلز تحقيق الذات في النزعة الاستهلاكية، اعتقد أن الثقافة الجماهيرية باتت تتلاعب بالأفراد. وبالترويج لأحلام زائفة وأوهام خادعة بالاكتفاء والرضا البعيدي المنال، تجد الطبقات الوسطى الجديدة في النزعة الاستهلاكية وحدها الإشباع العابر والشعور بالسلطة وليس الشيء الحقيقي نفسه. وبدلًا من الطبقات الوسطى الجديدة العاملة بوصفها حاملة برنامج إصلاح اجتماعي مُنشط، اعتقد ميلز أن هذه الطبقات ستصبح كتلة غير مسيَّسة تتحكم فيها النخب البيروقراطية وثقافة استهلاكية مدفوعة بالربح. «... لقد كان من شأن غياب أي نظام من المعتقدات بين صفوف ذوي الياقات البيض أن يتركهم غير قادرين على الدفاع عن أنفسهم من الناحية الخلقية كأفراد وعاجزين سياسيًا كجماعة. ... ويجعلهم هذا الموقف المعزول مادة ممتازة للقولبة الاصطناعية بيد الثقافة الشعبية - المطبوعات والأفلام والإذاعة والتلفزيون» [(55)]. وفي ظل انشغالهم بتحقيق الذات في حياتهم الخاصة، يخلِط الأفراد من ذوي الياقات البيض بين حرية الاستهلاك والعمل وبين الاستقلالية الحقيقية؛ إذ ينتقد ميلز المثقفين على وجه الخصوص، حيث إنهم ضيعوا دورهم الحاسم إمّا بسبب تمجيدهم صنع مجتمع ما بعد أيديولوجي، وإمّا بسبب انتظارهم انهياره الذاتي. وربما تكون أميركا ذات الياقات البيض أسوأ كوابيسنا: مجتمع من الروبوتات السعيدة غير المدركة أنها تتدهور متجهةً إلى هاوية الجحيم الاجتماعي.

إن رؤية ميلز الاجتماعية عميقة التشاؤم؛ فهو خلص في كتابه **رجال السلطة الجدد** إلى أن الحركة العمالية تهدف إلى ما هو أكثر قليلًا من نصيبها في رخاء أميركا المتنامي. وعلى الرغم من أنه لم يتخلّ نهائيًا عن الأمل الطوباوي في إمكانية أن يأتلف قادة العمال مع حركة يسارية مستقلة، فهو يقر بأنهم يشهدون الآن صيرورتهم إلى نخبة جديدة عازمة على التكيُّف الاجتماعي. وحلل في كتابه **ذوو الياقات البيض** تشكُّل ثقافة الطبقة الوسطى الجديدة التي هجرت العمل السياسي ذا المغزى لمصلحة البحث عن تحقيق الذات والمكانة والأمن. وبانجراف أميركا نحو مجتمع جماهيري، تتركز السلطة السياسية في يد نخبة. ولم يكن لدى ميلز في كتابيه الرئيسين الأولين إلا فكرة ضبابية عن وجود ميل نحو توطيد ثقافة سياسية سلطوية. ومع ذلك، فإنه أكد في كتابه **نخبة السلطة** وجود نخبة تمارس السلطة على جماهير عاجزة

سياسيًا، ولا تتحمل المسؤولية على الدوام ومن دون مساءلة اجتماعية في كثير من الأحيان [56].

صاغ ميلز في كتابه **نخبة السلطة** قصة عن التغير السياسي؛ ففي القرن التاسع عشر، كان الاقتصاد يتكوّن من مشروعات تجارية ومزارع صغيرة تخوض تنافسًا شرسًا؛ وكانت السلطة السياسية مشتتة بين المستوى المحلي ومستوى الولاية والمستوى الفدرالي، فضلًا عن تشتتها بين المؤسسات العلمانية والدينية المختلفة، وكانت المؤسسة العسكرية تفتقر إلى وجود اجتماعي مركزي أساسي. وممّا أعاق تطور بنية سلطة متماسكة في أميركا امتدادها الإقليمي الكبير ومواردها الغنية، ونظام المواصلات والاتصالات غير المتطور، وضعف الحكومة الفدرالية، والتنافس بين النخب المحلية الدينية والعلمانية.

في القرن العشرين، أفسحت اللامركزية السياسية المجال أمام التوحيد. وكان نمو الأعمال التجارية الضخمة باعثًا على تركُّز الثروة. تضخمت الحكومة الفدرالية نتيجة التقدم التكنولوجي والتوسع الاستعماري والحرب العالمية الأولى والكساد الكبير. إضافة إلى ذلك، ساعدت الحربان العالميتان المتتاليتان مع تطور المجمّع الصناعي - العسكري على تحويل الجيش إلى قوة اجتماعية رئيسة في الولايات المتحدة. وبحلول سنوات ما بعد الحرب العالمية الثانية، تنامى تركُّز الثروة الاقتصادية في لدى الشركات العملاقة، وتركُّز السلطة السياسية لدى الحكومة القومية، وتركُّز النفوذ العسكري لدى البنتاغون، إلى حد أن من يشغل المناصب العليا في تلك المؤسسات الثلاث يمارس سلطة هائلة.

تتمثل أطروحة ميلز الرئيسة في أن نخبة سلطة هي التي تحكم أميركا ما بعد الحرب. وتكونت النخبة غالبًا ممن يتمتعون بالسلطة في قطاع الشركات أو قطاع السياسة أو القطاع العسكري. و«على رأس الاقتصاد في ما بين الشركات الغنية، يوجد الرؤساء التنفيذيون، وعلى قمة النظام السياسي يوجد أعضاء الإدارة السياسية، وعلى قمة المؤسسة العسكرية يوجد نخبة رجال الدولة العسكريين المتجمعين في هيئة الأركان المشتركة والقيادة العليا وحولها.... ويميل قادة مجالات السلطة الثلاثة - أمراء الحرب، وزعماء الشركات ورجال الإدارة السياسية للالتقاء ليكوّنوا نخبة السلطة في أميركا» [57]. على الرغم من أن نخبة السلطة لا تعمل بالضرورة بطريقة منسقة ومدروسة دائمًا، إلا أنهم يشتركون في مصالح متماثلة، ويتبعون برنامجًا اجتماعيًا مشتركًا. ويعكس الطابع المتداخل لنخبة السلطة في جزء منه العلاقة المتبادلة بين المؤسسات الاقتصادية والسياسية والعسكرية. ولا يمكن صانعي القرار في المستوى الأعلى في أي واحد من هذه المجالات المؤسسية تجنُّب التعاون مع صنّاع السياسة في المجالين الآخرين. إضافة إلى ذلك، ثمة

علاقات شخصية تربط بين هذه النخب وتفصلها عن الجماهير الاجتماعية. وتقف النخب بعيدًا عن جماهير الأميركيين ذوي الياقات الزرق وذوي الياقات البيض في المقام الأول، بسبب ثروتهم الهائلة. طبعًا، تضع الثروة سلسلة علامات تفصل النخبة عن الجماهير، مثل التعليم والسكن والفرص الاجتماعية. علاوة على ذلك، تُطور النخب لنفسها هوية مشتركة نتيجة التحاقها بالكليات المرموقة نفسها وانتمائها إلى النوادي والكنائس والزُّمر الاجتماعية نفسها. وأخيرًا تتداول النخبة الرتب المؤسسية العليا، فيستقيل المديرون التنفيذيون من المستويات العليا ليصبحوا أعضاء في مجالس الوزراء، وعندما يحال الجنرالات إلى التقاعد، يشغلون مقاعد في مجالس إدارة الشركات الكبيرة. وتقوِّي تنقلات النخب من تلاحمهم بوصفهم هيئة حاكمة فعالة سياسيًا.

ينظر ميلز إلى نخبة السلطة باعتبارها شبكة مرتبطة ارتباطًا فضفاضًا بعلاقات ومصالح شخصية وبنيوية أكثر منها طبقة جامدة وخالية من الصراعات. مع ذلك، تتشارك النخب في مصالح اجتماعية متماثلة، ولا سيما مصلحتها في الإبقاء على التوزيع غير المتكافئ للثروة والوجاهة والسلطة. علاوة على ذلك، فإنها تتصرف في تناسق من أجل فرض مصالحها الاجتماعية. وعلى الرغم من تأكيدها أن مصالحها تمثل رفاه الأميركيين جميعهم، فإن مصالحها الذاتية هي التي توجهها. واعتبر ميلز أن ما يجعل نخبة السلطة على هذا القدر من الخطورة ليس مجرد امتلاكها السلطة التي تشكل المجتمع، وإنما استعمالها لها بأدنى حد من المُساءلة؛ من الذي يستطيع أن يحاسب المديرين التنفيذيين للشركات الكبرى أو القادة العسكريين المعينين أو الأعضاء في مجلس الوزراء؟ ففي ظل جمهور ذوي الياقات الزرق وجمهور ذوي الياقات البيض الواقعين في أسر الوعود الوهمية بنعيم الاستهلاك والعلاقة البيتية المريحة، تتحول العملية الانتخابية إلى ما لا يزيد كثيرًا على عملية إبرام حكم النخبة.

تصور ميلز أن أميركا تتطور لتصبح مجتمعًا مقسمًا بين كتلة اجتماعية غير سياسية مُخَدَّرَة بأوهام النزعة الاستهلاكية وأخرى تحكمها نخبة سلطة. «إن قمة المجتمع الأميركي الحديث موحدة باطراد ... [بواسطة] نخبة سلطة. وفي المستوى الأوسط، توجد مجموعة عائمة من القوى الموازنة المشلولة ... وأمّا الجزء السفلي من هذا المجتمع، فإنه مفتت سياسيًا... وعاجز: وعند القاع ينشأ مجتمع جماهيري» [58]. كان ميلز مقتنعًا بأن الحفاظ على مجتمع ديمقراطي يتطلب وجود جمهور متعلم ومنخرط سياسيًا. ومثل هذه الثقافة السياسية الديمقراطية شبّت على النقاش العام والتفكير النقدي اللذين ترجما المشكلات الخاصة إلى قضايا عامة. ولسوء الحظ، تخلى الليبراليون في مواجهتهم الخطر الشيوعي عن وجهات النظر الناقدة للولايات المتحدة لمصلحة تمجيد الديمقراطية الأميركية. وفي الوقت نفسه، انصرف الماركسيون عن الحقائق الراهنة، منتظرين الانهيار الوشيك للرأسمالية. نبذ ميلز كلًّا من الليبرالية والماركسية، لأن كلتيهما عميتا عن الحقائق الراهنة

بفعل رؤيتها الأيديولوجية الضيقة الأفق. واعتقد ميلز أن المطلوب هو خطاب فكري عام يكون ناقدًا غير أنه يعالج الحقائق الاجتماعية من حيث الإمكانات العملية للتجديد الديمقراطي.

في العقود الأولى من القرن العشرين أصبح البراغماتيون الليبراليون (مثل وليام جيمس وجون ديوي) وصحافيو الفضائح والنقاد الثقافيون المستقلون في مقدمة الصفوف بوصفهم حرس الثقافة العامة الديمقراطية. هذه الشخصيات آخذة في الاختفاء في أيامنا هذه، حيث تصبح الجامعات هي المراكز الفكرية المهيمنة. ومع ذلك، اعتقد ميلز أن التراث السوسيولوجي الكلاسيكي يمكن أن يخلف المذهب الذرائعي الليبرالي؛ ففي كتاب **الخيال السوسيولوجي** دعا ميلز السوسيولوجيين أن يعملوا بحسب تسميتهم، أي كمثقفين في الشأن العام ملتزمين حماية القيم الديمقراطية [(59)].

إن لدى السوسيولوجيين مهمة مؤداها أن يصبح أداة لخطاب اجتماعي نقدي منخرط جماهيريًا. وكان يُنتظر من السوسيولوجيا أن توفر وجهات نظر نقدية عن الحاضر يستند إليها المواطنون لفهم أوضاعهم الاجتماعية. وكان يُنظر إلى السوسيولوجيا الأوروبية الكلاسيكية باعتبارها أنموذجًا لسوسيولوجيا الجمهور. وفّر هؤلاء المنظّرون وجهات نظر تاريخية توضح آثار التطورات الحالية في حرية البشر والديمقراطية. وفي حين اعتمدت المؤلفات الكلاسيكية الأوروبية البلاغة الموضوعية، فسر ميلز ذلك بأنه لا يزيد كثيرًا على كونه احترامًا للوقائع الإمبيريقية. ولا يمكن التحليل الاجتماعي أن يتخلص من القيم والالتزامات الأخلاقية والسياسية؛ إذ تصور ميلز سوسيولوجيا ستتمكن من احترام الوقائع الإمبيريقية وتكون في الوقت نفسه متحمسة للقيام بدورها النقدي. وكان المقصود من أعماله الخاصة تجسيد مثال لسوسيولوجيا الجمهور.

نظرًا إلى اتخاذ ميلز من إحدى الرؤى الأخلاقية للسوسيولوجيا مصدر إلهام له، فإنه اعتقد أن السوسيولوجيين تخلوا عن دورهم النقدي والمهتم بالشأن العام. كانت السوسيولوجيا الأميركية منقسمة بين موقفين غير مرغوب فيهما على حد سواء: نظرية بارسونز العظيمة والنزعة الإمبيريقية المنقطعة عن محيطها. واعتقد ميلز أن جهد بارسونز لوضع الخطوط العريضة لنظرية شاملة عن المجتمع محكوم بالفشل. واعتقد في استحالة مثل هذا الانغلاق والاكتمال المفاهيمي. وبدلًا من النظرية الشاملة (grand theory)، دعا ميلز إلى ابتكار «نماذج شغالة» أو رسوم تخطيطية إمبيريقية مفاهيمية يمكن استخدامها لتحليل الديناميات الاجتماعية في المجتمعات المختلفة.

لئن كان كبار المنظّرين قد انسحبوا من العالم الإمبيريقي إلى حقل «العقل المحض»، فإن الإمبيريقيين اعتقدوا أن الحقيقة ستنبلج من خلال التركيز على الوقائع لا غير. ولسوء الحظ، تبيَّن أن كثيرًا من هذه البحوث كانت أفكارًا بديهية تتزيا بزي العِلم. وفي الواقع، ينخرط الإمبيريقيون في بحوث ضيقة التركيز وشديدة التخصص يمكن أن تتحلى بزخارف العلم (مثل الصرامة المنهجية،

الإحصاءات، اللغة العلمية)، ولكنها تفتقر إلى الهدف النظري الموحِّد الذي يميز العلوم الطبيعية. فسّر ميلز النزعة الإمبيريقية بأنها مفعمة بالروحية الأميركية الخاصة بالإصلاح الليبرالي المتسم بحل المشكلات. وفي حين كان ما سبق من تقاليد حلِّ المشكلات السوسيولوجية يهدف إلى تحسين حالة المحرومين اجتماعيًا، كانت النزعة الإمبيريقية بعد الحرب في خدمة نخبة السلطة؛ فحينذاك صار الإداريون - الذين هم مديرو مؤسسات نخبة السلطة - يوظفون السوسيولوجيين بانتظام في البيئات البيروقراطية المختلفة، بغرض تعظيم الضبط الاجتماعي. وأشار ميلز إلى تغير في التموضع الاجتماعي للسوسيولوجيا؛ فبدلًا من توجُّه السوسيولوجيا نحو جمهور ديمقراطي، رأى ميلز أنها أصبحت - على الأقل في مناحيها الإمبيريقية - في خدمة الزبائن، ولا سيما أدنى مستويات مديري المجتمع. تراجعت كلٌّ من النظرية الشاملة والنزعة الإمبيريقية المنقطعة عن محيطها عن اتخاذ التراث الكلاسيكي مصدر إيحاء لهما، لتصبحا ضربًا من ضروب سوسيولوجيا الجمهور.

تصور ميلز أن أميركا آخذة في الانجراف نحو حكم شمولي هادئ، على النقيض من تلك النسخة الشمولية الصاخبة والأشد قسوة القائمة في الاتحاد السوفياتي. ويتمثل ملمحها الأساسي في نشوء كتلة اجتماعية تابعة تحكمها نخبة عن طريق أجهزة بيروقراطية لاشخصية مع وسائل الإعلام. يتسم المجتمع الشمولي بغياب أو إضعاف نقاش الشأن العام والحركات الاجتماعية أو تحجيمهما، ما يؤثر في توجه المجتمع؛ ففي الاتحاد السوفياتي قوضت دكتاتورية الدولة إمكانية قيام مجتمع ديمقراطي؛ وأمّا في الولايات المتحدة، فكان من شأن تشكيل ثقافة استهلاك جماهيرية مقرونة بتوطيد نخبة حاكمة أن يهدد بزوال الديمقراطية حيث أعمى الأميركيين عن انجرافهم الاجتماعي ووهمُ الحرية الذي كرسته النزعة الاستهلاكية والسياسة الانتخابية. واعتقد ميلز أن للمثقفين دورًا رئيسًا ليؤدوه في استهلال الوعي العام والانخراط السياسي. تحدث ميلز عن الدور الجماهيري للمثقف من منطلق هدفين: «ما ينبغي للفرد فعله هو أن يحول المشكلات الشخصية ... إلى مسائل اجتماعية ومسائل منفتحة على العقل - إن هدفه هو مساعدة الفرد في أن يصبح إنسانًا ذاتي التثقيف ... وما كان ينبغي له فعله للمجتمع هو أن يقاوم كل تلك القوى التي تدمر الجماهير الحقيقية وتخلق مجتمعَ كتلٍ جماهيرية - أو أن يضعه نصب عينيه كهدف إيجابي، إن هدفه هو المساعدة على بناء جماهير قادرة على التثقيف الذاتي وتقويتها»[(60)]. ولسوء الحظ، انسحبت وجهتا النظر الاجتماعيتان السائدتان - الليبرالية والماركسية - من الحقائق الراهنة لتصبحا عقيدتين أيديولوجيتين. تطلع ميلز إلى رؤية أخلاقية للسوسيولوجيا للدفاع عن الثقافة العامة الديمقراطية، وباعتبارها خطاب شأنٍ عام، كان ينبغي للسوسيولوجيا أن تصبح منظورًا نقديًا في مداولات المجتمع الأوسع نطاقًا، والتي يمكن أن تساعد في تحويل الجمهور المستكين إلى جمهور منخرط سياسيًا.

كان الإرث الذي خلّفه ميلز مختلطًا؛ ففي ستينيات القرن العشرين، تلقى القبول باعتباره البطل الأيديولوجي الرئيس لليسار الجديد [(61)]؛ ففي المجال الأكاديمي، كان السوسيولوجيون الأصغر سنًّا الذين نضجوا في الستينيات يبحثون عند ميلز عن سوسيولوجيا نقدية تعارض الوظيفية المحافظة. كما كان مصدر إلهام لتقليد في السوسيولوجيا باعتبارها خطاب شأن عام. ويُعتبر روبرت بيلّا أحد معاصريه الذين احتضنوا السوسيولوجيا بوصفها مشروعًا أخلاقيًا [(62)].

روبرت بيلّا

يعتبر روبرت بيلّا أحد المفكرين المعاصرين الرئيسين الذين يحملون الدين على محمل الجدّ؛ ففي بداية خمسينيات القرن العشرين، عندما كان طالبًا في جامعة هارفرد، تأثر كثيرًا برؤية تالكوت بارسونز السوسيولوجية، وبالرؤية الدينية الوجودية للاهوتي العظيم بول تيليش، وجادل، معاكسًا التيار، ليدلل على أن الدين ما زال قوة اجتماعية من الدرجة الأولى.

> **روبرت بيلّا**: ولد في ألتوس بأوكلاهوما في عام 1927. تلقى تعليمه في جامعة هارفرد، حيث حصل على الدكتوراه في عام 1955. عمل في التدريس في هارفرد منذ عام 1957 إلى أن انتقل إلى جامعة كاليفورنيا في بيركلي في عام 1967. جال على نطاق واسع كسوسيولوجي. كانت سوسيولوجيا الدين موضوع كثير من أعماله المبكرة. استكشف في كتابه الرائع *Tokagawa Religion* (**ديانة توكاغاوا**) أطروحة فيبر بشأن الأخلاق البروتستانتية في دراسته لحالة اليابان في العصر الحديث. أهم مؤلفاته كتاب *Habits of the Heart* (**عادات القلب**). يستكشف هذا الكتاب، الذي هو من أكثر الكتب مبيعًا، مدى حلول الأخلاقيات العلاجية المنصبّة على تحقيق الذات محل أخلاقيات العمل البروتستانتية.

كانت كتابات بيلّا حتى أواخر ستينيات القرن العشرين تتركز حول الدين بوصفه قوة تحديث ونظامًا ثقافيًا، وكذلك بوصفه أحد جوانب الحالة البشرية. ونشر دراسات مهمة عن الدين في اليابان والشرق الأقصى وآسيا. كما أنه وضع - بإلهام من أفكار بارسونز - مخططًا لملاحظات نظرية عامة عن الدين والمجتمع.

بحلول نهاية الستينيات، تغيرت اهتمامات بيلّا وموضوعاته بشكل ملحوظ؛ إذ انتقلت من الموضوعات غير الغربية إلى الولايات المتحدة. إضافة إلى ذلك، امتد اهتمامه بالدين نحو سوسيولوجيا نقدية متمحورة حول الثقافة على نطاق واسع؛ على سبيل المثال، يؤكد بيلّا في مقالته الواسعة الانتشار بعنوان «Civil Religion in America» («الدين المدني في أميركا») على وجود مجموعة من الرموز المقدسة (مثل الرابع من يوليو [يوم الاستقلال الأميركي] ونُصب لينكولن التذكاري)، ومن المعتقدات (مثل الأميركيون كشعب مختار) تضفي

على أميركا التماسك والغاية [63]. ويقال إن الحوادث التي وقعت في أميركا بعد الحرب (ولا سيما الاحتجاجات الاجتماعية في الستينيات) كانت علامة على وجود أزمة في الدِّين المدني الأميركي. ويذهب بيلّا أبعد من اختبار التأثير الاجتماعي للدين، حيث يعرض رؤية عن أميركا الستينيات باعتبارها تمر بمحنة أخلاقية؛ إذ تكشف فوضى حرب فيتنام واحتجاجات الستينيات عن شيئين هما خيانة أميركا لمثُلها العليا وحاجتها إلى التجديد الأخلاقي. تفسح رؤية بارسونز الليبرالية التفاؤلية الطريق بشكل متزايد أمام رؤية اجتماعية أكثر تشاؤمًا وأقرب إلى رؤية ميلز. يتجلى هذا التغير بوضوح في كتاب (**العهد المنكوث**) الذي يعلن بشكل مثير أن أميركا فقدت براءتها وأصبحت فاترة روحيًا [64]. ومن تلك اللحظة فصاعدًا، يكاد صوت بيلّا يكون صوتًا تنبؤيًا ينذر الأميركيين من انحدارهم ليصبحوا حضارة خاوية الروح وضالة السبيل. وفي مؤلَّفَيه الموسومين **عادات القلب** و**المجتمع الصالح** (The Good Society)، وجه إلى الجمهور الأميركي الأوسع رسالته بشأن الأزمة الاجتماعية. وناشد الأميركيين أن يستعيدوا عهد أميركا العظيم، وأن يحققوا الرؤية الأخلاقية لأمة ينبغي أن تقاس عظمتها من خلال التزامها الديمقراطية والتعاطف الاجتماعي والفضيلة الأخلاقية والتسامح، لا قدرتها العسكرية أو رفاهها الاجتماعي [65].

كانت عناية بيلّا بمسائل التماسك الأخلاقي والفضيلة العامة والجماعة (community) مؤشرًا على رؤيته الثقافية المعمَّقة للمجتمع. وعلى الرغم من أنه كان يدرك المسألتين المتعلقتين بتقييد المؤسسات وبسلطتها، فإنه يتصور المجتمع حقلَ معان ورموز مشتركة. والمجتمع متصوَّر باعتباره نظامًا يقرن الفرد بالأهداف الاجتماعية والغايات الأخلاقية الأسمى، التي تتجاوز المصلحة الذاتية والمكسب المادي والسلطة.

يتمثل أحد أقدم التعميمات السوسيولوجية في أن أي مجتمع متماسك وقادر على البقاء يقوم على أساس مجموعة مشتركة من التفاهمات الأخلاقية حول الحسن والقبيح، والحق والباطل ... كما يُعتقد، وعلى الدرجة نفسها من الاتساع، أن هذه التفاهمات الأخلاقية المشتركة يجب بدورها أن تقوم على أساس مجموعة مشتركة من التفاهمات الدينية التي تقدم صورة للكون تضفي على التفاهمات الأخلاقية مغزى. ومن شأن مثل هذه التفاهمات الأخلاقية والدينية أن تنتج على حد سواء شرعنة ثقافية أساسية للمجتمع... ومعيارًا لإصدار الأحكام من أجل نقد المجتمع [66].

من دون ثقافة تلهم الأفراد لرفع شأن الغاية الأخلاقية والاجتماعية، سيتدهور المجتمع إلى حالة من حرب الكل ضد الكل - وهي حالة بشرية دنسة ومنحطة. رأى بيلّا منذ بداية سبعينيات القرن العشرين على الأقل أن أميركا في أزمة، معتقدًا أنها تفتقر إلى شعور ثابت بالتماسك الأخلاقي والوجهة. وأكد في كتاب **العهد المنكوث** على الأزمة الثقافية المتفاقمة، «في القرن الثامن عشر ... كانت هناك مجموعة مشتركة من التفاهمات الدينية والأخلاقية متجذرة في

تصور عن نظام مقدس في ظل إله مسيحي أو على الأقل رب معبود. وأمّا المعايير الأخلاقية الأساسية التي تُرى منبثقة من ذلك النظام المقدس، فكانت تتمثّل في الحرية والعدالة وعمل الخير [و] مفهوم الفضيلة الشخصية باعتبارها أساسًا ضروريًا للمجتمع الصالح» [(67)]. في أميركا المعاصرة «[تسبب] تآكل التفاهمات الأخلاقية والدينية في تدهور الثقة بجميع أشكال الواجب: بمهنة المرء وعائلته وبلده. يرتبط الميل نحو وضع الإشباع الشخصي فوق الواجب نحو الآخرين بتفاقم النزوع التشاؤمي تجاه مؤسسات المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الراسخة» [(68)]. وتحولت أميركا من أمة ملهَمة بالمُثُل العليا لروح الجماعية والعدالة والديمقراطية إلى مجتمع يمجد الجشع والمال والمصلحة الشخصية. وتظهر علامات الأزمة الثقافية في كل مكان: في النزعة المادية في الحياة اليومية، وفي استعمار التجارة للحياة العامة، وفي تمجيد نمط الحياة بدلًا من الالتزام بالجماعة، وكذلك انجراف الأفراد من خلال الوظائف والمساكن والأزياء وطرق العلاج. تعاني أميركا فشل تقاليدها الدينية - الأخلاقية في سبك الناس في هيئة اجتماعية موحَّدة.

بدأ بيلّا مسيرته في نواح كثيرة سوسيولوجيًا تقليديًا إلى حد كبير. وأُطرت أعماله المقارنة المبكرة بشأن الدين والمجتمع ضمن مقاربة علمية تنويرية بصورة عامة. علاوة على ذلك، هناك تقاليد ممتدة لوجود سوسيولوجيين ملهَمين دينيًا في أميركا بحسب ما أوضح آرثر فيديك وستانفورد ليمان [(69)]؛ ففي العقود الأولى من القرن العشرين، كان كثير من السوسيولوجيين الأميركيين متأثرين بعمق بحركة الإصلاح الاجتماعية البروتستانتية. ومع ذلك، لم يقتصر بيلّا على الاعتماد على قناعاته الدينية لتوجيه السوسيولوجيا خاصته، بل ربما حفزته الحركات الهادفة إلى العدالة الاجتماعية في فترة بعد الحرب إلى أن يطمس الحدود بين الدين والسوسيولوجيا. وأصبحت السوسيولوجيا عنده أداة تعبير عن رؤية دينية وأخلاقية عميقة، وهي وجهة نظر تتعلق بأزمة أميركا وبآفاق خلاصها. وبحلول منتصف سبعينيات القرن العشرين، ابتعد بيلّا عن دوائر الخبرة الضيقة المؤلفة من علماء الاجتماع والأكاديميين، وتوجه بخطابه مباشرة إلى الأميركيين. وفي هذا الصدد سعى إلى إعادة تشكيل السوسيولوجيا لتصبح فلسفة عامة.

في سياق تطور بيلّا من مختص في سوسيولوجيا الدين إلى «سوسيولوجي متدين»، أصبح ناقدًا للمجتمع، بل وناقدًا للسوسيولوجيا. إذا كانت وحدة أميركا الأخلاقية آخذة في التفكك، فإن إحدى علامات هذا التآكل تمثّلت في سيطرة القيم التكنولوجية العلمية على السوسيولوجيا. وتعكس السوسيولوجيا الأميركية الثقافة الفردانية النفعية الأوسع في هذه الأمة. وأصبحت السوسيولوجيا الأميركية خطابًا متخصصًا متمحورًا حول التخصص، وموجَّهًا إلى الخبراء، وفي خدمة دولة الرفاه البيروقراطية. ومثلما كان من الصعب على بيلّا أن ينقد المجتمع الذي أُعجب به، كذلك خالجته بعض المعاناة عندما

أصبح ناقدًا لذلك التخصص الذي عرَّفه على رؤية جديدة للعالم. مع ذلك، تخلى بيلّا عن الرؤية العلمية الضيقة الخاصة بالسوسيولوجيا التي ينسحب فيها السوسيولوجي من المسؤولية الأخلاقية لكي يخاطب إخوانه المواطنين بشأن المسائل ذات الاهتمام المشترك، بغرض مطاردة وثن الموضوعية والتقدم العلمي الزائف. ودعا إلى رؤية أخلاقية في السوسيولوجيا؛ إذ إنه يدعي أن مسؤولية السوسيولوجي تقتضي أن يعترف بالتزاماته الأخلاقية، وأن يقدم الأسباب التي دعته إلى اتخاذ مواقفه القيمية أو المعيارية. يتصور بيلّا سوسيولوجيًا متواصلًا وسوسيولوجيا متواصلة ذات تقاليد ممتدة من التحليل الاجتماعي المدفوع أخلاقيًا، الذي يربط بين أفلاطون وأرسطو ومكيافيلّي ودوركهايم وديوي.

السوسيولوجيا بوصفها فلسفة عامة

اقترح بيلّا فكرة أن تعمل السوسيولوجيا بوصفها فلسفة عامة تكون بديلًا من نظرة السوسيولوجيا العلمية الاعتيادية [(70)]. وكردّة فعل تجاه أزمة أميركا الاجتماعية، يجب أن تتمثل مهمة السوسيولوجيا في تنبيه الأميركيين إلى هذه الحقيقة. ويجادل زملاءه كي يتخلوا عن الرؤية العلمية الضيقة لمصلحة منظور يمكنه أن يعالج الأزمة الحالية. إن السوسيولوجيا باعتبارها فلسفة عامة مجهود يرمي إلى إعادة تشكيل السوسيولوجيا لتصبح استقصاء متعدد التخصصات، وأكثر تمحورًا حول عامة الشعب، وتجمع بين التحليل الاجتماعي الإمبيريقي والدعوة الأخلاقية.

يتصور بيلّا السوسيولوجيا نوعًا من التفكير الأخلاقي الذي يكون هدفه توفير نظرة نقدية توليفية عن المجتمع؛ إذ يرى بيلّا أن السوسيولوجيا المعاصرة تخلت إلى حد بعيد عن وجهات النظر الشاملة في المجتمع. وبابتعاد سوسيولوجيين كُثر عن التقاليد الكلاسيكية، إنما اتبعوا النموذج العلمي الذي يؤكد المشكلات المتمحورة حول التخصص في الفرع المعرفي، وحول التخصص الدقيق والبحث الاجتماعي الضيق، وحول استبعاد القيم والسياسة عن مفاهيم النموذج العلمي ومفاهيمه. ساهمت السوسيولوجيا العلمية في تكوين نظرة مجزأة عن المجتمع؛ إذ جرى تجاهل الترابطات والاتجاهات الطويلة الأجل، والمضامين الأخلاقية والسياسية العريضة للحوادث الاجتماعية. أمّا السوسيولوجيا من حيث هي فلسفة عامة، فتعتزم أن تستعيد النظرة الكلية للمجتمع والتي كانت جزءًا لا يتجزأ من التقاليد السوسيولوجية اليونانية والكلاسيكية، ومن فكر بارسونز وفكر كثير من الماركسيين الجدد. ويوصي بيلّا بمقاربات للدراسات الإنسانية تسمح برسم الخطوط العريضة للعلاقات بين الذات والمجتمع والتاريخ؛ فهو يثمّن السرد المفصل عن المجتمعات والذي يتتبع أصلها وتطورها ومستقبلها المحتمل. طبعًا، سيكون مثل هذا التحليل

الاجتماعي التوليفي التكاملي متعدد التخصصات، ويجمع بين التحليل الإمبيريقي والتكهنات الفلسفية والأفكار الأخلاقية معًا.

يتمثل أحد الملامح المركزية للسوسيولوجيا، بوصفها فلسفة عامة، في انتقالها من حصر متلقّيها الأساسيين في الأكاديميين إلى شمول الجمهور من المتعلمين. ويلاحظ بيلّا أن ماركس، ومعه فيبر ودوركهايم بدرجة أقل، كانوا يكتبون أساسًا للمواطنين المتعلمين. ولسوء الحظ، فإن السوسيولوجيا، والعلوم الاجتماعية عمومًا، تنتج خطابات تكاد تخاطب الخبراء حصرًا؛ فلغة الدراسات الإنسانية أصبحت لغة تقنية، وأصبحت بحوثها متخصصة، وأصبحت أعمالها تنتشر بشكل شبه حصري في المجلات المهنية. وعندما تحولت السوسيولوجيا إلى ثقافة أكاديمية متخصصة معزولة، نجم عن ذلك التأثير غير المرغوب فيه والمتمثل في إضعاف عالم الحياة العامة الديمقراطية؛ فعندما يدعي السوسيولوجيون صفة الخبراء بالمسائل الاجتماعية، تنخفض قيمة النقاش العام، الذي يجريه المواطنون العاديون بخصوص الموضوعات الاجتماعية، إلى مجرد رأي. ويدعو بيلّا إلى سوسيولوجيا تشرك بفاعلية جمهورَ المتعلمين. وكما سنرى عمّا قريب، يتصور بيلّا السوسيولوجيين جزءًا من محادثات مستمرة بشأن المجتمع في المسائل المتعلقة بالاهتمام المشترك مثل الحرية والعدالة والفقر والحرب والجماعة.

تقع الغاية الأخلاقية الجلية في صميم منظور بيلّا السوسيولوجي. حاول السوسيولوجيون تجنّب إدخال الالتزامات الأخلاقية إلى أعمالهم، وذلك لحماية ما يدَّعونه من موضوعية. ولم ينجح هذا التطهير للسوسيولوجيا من القيم، ولن يتمكن من النجاح؛ فعلى الرغم من الكلام على الموضوعية، لم يتمكن السوسيولوجيون من حماية أنفسهم من اتهامات أنهم يطلقون أحكامًا قيمية، وأنهم يصوغون أفكارًا تحمل تبعات اجتماعية وأخلاقية وسياسية محددة. إن تأثير ادعاء السوسيولوجيا التحلي بالموضوعية لا يتمثل في تجنب القيم الأخلاقية والأيديولوجية، وإنما في تشاؤمية ساخرة وتآكلية تجاه جميع المعتقدات الأخلاقية.

خلافًا للحكمة التقليدية في التخصصات العلمية، يدعي بيلّا أن السوسيولوجيا بطبيعتها ملتزمة أخلاقيًا. فالسوسيولوجيا جزء من المجتمع؛ إذ تعبّر فرضياتها الأساسية وتصنيفاتها ونماذجها التفسيرية عن قيم وأفكار المجتمع الذي يكون السوسيولوجي عضوًا فيه. ثم، أليس صحيحًا أن الأفكار الرئيسة للسوسيولوجيا توجد وتتشكل اجتماعيًا تبعًا لطبقة منتجيها وجندرهم وقوميتهم؟ فكيف يمكن السوسيولوجيين أن يدَّعوا أن هذا ينطبق على الجميع عدا السوسيولوجيين؟ فبدلًا من تحييد طابع أفكارنا المثقل بالقيم، يجدر بنا أن نعترف بالجانب الأخلاقي للسوسيولوجيا، وأن نعالج المسائل المتعلقة بالمعايير والأفكار الاجتماعية.

إن رؤية بيلّا السوسيولوجيا بوصفها تفكيرًا أخلاقيًا توليفيًا ومتمحورًا حول عامة الناس رؤية راسخة في مفهوم السوسيولوجيا بوصفها جزءًا من النقاش العام. مع ذلك، يتكلم السوسيولوجيون والمواطنون باعتبارهم أعضاء في تراث واحد أكثر ممّا يتكلمون باعتبارهم أفرادًا. ويجري التفكير في النقاش الدائر حول المجتمع بوصفه حوارًا بين التقاليد من شأنه أن يطلق ادعاءات بخصوص أصل المجتمع وتطوره واحتمالات مستقبله. دعوني أوضح.

بحسب بيلّا، تمثّل الأفكار جزءًا من «التقاليد». وهذا صحيح بالنسبة إلى السوسيولوجيين كما هو صحيح بالنسبة إلى المواطنين العاديين أو إلى السياسيين. أفكارنا ليست شظايا منعزلة يضعها الأفراد بحرية معًا بطرق فريدة، بل إن الأفكار الاجتماعية جزء من شبكات من المعتقدات والقيم والمعايير الاجتماعية. نحن لا نتكلم أبدًا من منظور «عين **الله**»، وإنما انطلاقًا من تقليد ما. إن هدف السوسيولوجيا أن ندخل في حوار مع زملائنا المواطنين حول مسائل ذات اهتمام مشترك. ويمكن أن تُعتبر هذه الحوارات محادثات بين التقاليد أو بين طرق مختلفة لتفسير الحقائق الاجتماعية. وهدفنا - كسوسيولوجيين أو كمواطنين - أن نوضح الرؤية الاجتماعية والأخلاقية في كل تقليد، وأن نذكر آثارها في حياتنا، ومن ذلك، على سبيل المثال، الكيفية التي تتشكل بها حياتنا بفعل تحقُّق أفكار محددة بشأن الذات والحرية والعدالة. لأي غرض؟ لتوضيح الاعتقادات والآمال الجوهرية التي تقوم عليها مؤسساتنا، وتقويم هذه الاعتقادات والآمال، وذلك بقصد مناصرة التغيرات الاجتماعية المحتملة.

أزمة أميركا الثقافية ومهمة السوسيولوجيا الأخلاقية

إن مفهوم السوسيولوجيا بوصفها محادثات تُعنى بالشأن العام، مفهوم مركزي في الكتب الثلاثة: **العهد المنكوث** و**عادات القلب** و**المجتمع الصالح**. ففي هذه الكتب ينخرط بيلّا في حوار جار عن أميركا؛ إذ يتصور زملاءه المحاورين - ضيوف الحوار والمعلقين والقراء المتخيلين - يمثلون تقاليد مختلفة عندما يتحدثون عن الذات وعن المجتمع والحرية والعدالة والجماعة. وهو يستمع إلى ما يقوله محاوروه، ويحاول أن يسمع بألفاظهم عن رؤاهم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية حول أميركا. إنه لا يستمع لمجرد أن يفهم، أي إن غرضه ليس مجرد أن يقدم خريطة للتفسيرات الاجتماعية لأميركا كالتفسيرات الدينية والماركسية والفردانية والمسيحية والليبرالية والمحافظة. وهو يُشرِك محاوريه بغرض تقويم أفكارهم، ويحاول أن يقنعنا بعيوب قصصهم الاجتماعية ومزاياها بأن يرينا كيف أن صور الذات والمجتمع لديهم تقوض الوعد الأخلاقي لأميركا أو تشجعه. إنه يرغب في أن يهدينا إلى رؤيته الأخلاقية عن أميركا، وهو يحتكم إلى القيم والمعتقدات والتطلعات الأساسية في التجربة الأميركية ليسوغ وجهة نظره النقدية.

في كتاب **عادات القلب** يُشرك بيلّا وزملاؤه الجمهور في نقاش يدور حول الطريقة التي يفكر بها الأميركيون في الفرد والجماعة، والحياة الشخصية والعامة، والحرية، والنجاح، والعدالة. أرادوا أن يستكشفوا الطريقة التي يتخيل بها الأميركيون الذات بوصفها تضفي غاية وتماسكًا على الحياة الشخصية والجماعية. وفي رأيهم أن مسائل الذات والمجتمع والحياة الأخلاقية تمثّل موضوعات ذات أهمية اجتماعية ملحة، بحسب ما تدل المناظرات العامة الدائرة حول الإجهاض والمثلية والصلاة في المدارس والرعاية الصحية والرعاية الاجتماعية ودور الدولة وأهداف السياسة الخارجية الأميركية. يريد بيلّا أن يُشرك الأميركيين في حوار حول هذه المسائل الاجتماعية والأخلاقية المهمة. يدور الحوار، جزئيًا، مع المثقفين (مثل أساتذة الجامعات والكُتّاب والمعلقين الاجتماعيين وصُنّاع السياسة) الذين أدلوا بتصريحات علنية حول تلك المسائل. إضافة إلى ذلك، يرغب بيلّا في أن يتيح للأميركيين العاديين المساهمة في هذا الحوار. وباعتماده على الأحاديث الصحافية المتعمقة، يمتلئ كتاب **عادات القلوب** بآراء المجتمع اليومي. يهدف هذا الكتاب إلى أن يكون محادثة عامة حول القضايا التي تمس الأساس في دلالة أميركا. وغرضه أن يُقنع الأميركيين باعتماد وجهة نظر خاصة عن الوعكة التي تشهدها أميركا الآن، وعن علاجها الاجتماعي. إنه ممارسة للسوسيولوجيا باعتبارها فلسفة عامة.

يهدف كتاب **عادات القلوب** إلى إشراك قُرَّاء في حديث عن أميركا بحيث يكون حديثًا بين مشاركين على قدم المساواة، لكن كن على ثقة بأن الواقع هو أن المؤلفين هم من يحددون شروط الحوار، وبيلّا هو من وضع شروط المحادثة. ويُنظر إلى المحاورين (مثل ضيوف الحوار، الكُتاب، القراء) باعتبارهم يمثلون التقاليد المتميزة في بناء الذات والمجتمع بناء مفهوميًا. أوجز المؤلفون أربعة من هذه التقاليد: دينية، وجمهورية، وفردانية نفعية، وفردانية تعبيرية. ويقال إن كلًّا من هذه التقاليد عمل على تشكيل ثقافة الولايات المتحدة وحياتها المؤسسية بطرق قوية. وهذه التقاليد جزء لا يتجزأ من الطريقة التي يتصور بها الأميركيون أنفسهم. وهي تشكل نوعًا من البنية التحتية الثقافية لأميركا، حيث توفر الصور الجوهرية للذات والأمة.

إن التقليد الديني راسخ في إرثنا البروتستانتي أو المسيحي عمومًا. ويعتبر الذات جزءًا من الجماعة الاجتماعية، وتحقيق الذات مرتبط بعيش حياة روحانية وأخلاقية أو حياة مندمجة في الأهداف الاجتماعية. وهذا تقليد مثّله البيوريتاني جون وينثروب، الذي يعني النجاح عنده «إنشاء نوع معيّن من الجماعة الأخلاقية» بينما توحي الحرية بعمل ما هو «صالح وعادل ونزيه» [(71)].

أمّا التقليد الجمهوري، فذو جذور عميقة في الفكر الاجتماعي في أوائل العصر الحديث، حيث يُنظر إلى الذات على أنها عضو مشارك في مجتمع سياسي. ويجري نيل تحقيق الذات من خلال المشاركة الديمقراطية في تشكيل

المجتمع، ويقال إن توماس جيفرسون يمثّل هذا التقليد: «إن المثل الأعلى المتمثل في المجتمع الذي يحكم نفسه والمؤلف من الأنداد النسبيين، والذي يشارك فيه الجميع هو ما استهدى به جيفرسون طوال حياته» [(72)]؛ ففي التقليد الجمهوري، تجمع الحرية بين تأكيد الحقوق الفردية والسعي إلى مجتمع أخلاقي صالح ملهم برؤية لعدالة متعالية.

أمّا الفردانية النفعية، فتقف موقف النظير للتقليديْن الديني والجمهوري؛ ففي حين يشدد التقليد الجمهوري على وحدة الذات مع المجتمع، كما يشدد على تحقيق الذات من خلال الأهداف الاجتماعية، ينظر التقليد الديني إلى الذات باعتبارها عاملًا منفصلًا ومكتفيًا ذاتيًا. في هذا التقليد، يستحدث الفرد المؤسسات الاجتماعية لأغراض نفعية، كتكديس الثروة، أو لتأمين الحماية والميزة التنافسية والسلطة. والمؤسسات إمّا تكون وسيلة لتحقيق الذات وإمّا عائقًا يحول دون تحقيقها؛ إذ يرافق الحرية تضاؤل في الضبط الاجتماعي والالتزام الاجتماعي. وتتمثل دلالة النجاح في الكسب الشخصي، وتشير العدالة إلى توزيع الموارد والمكافآت تبعًا للجدارة الفردية. ويجسد بنيامين فرانكلين روح الفردانية النفعية بنظامه في تحسين الذات الهادف إلى التقدم في الربح والنجاح الشخصيين.

الفردانية التعبيرية أيضًا هي نظرة عالمية فردانية متمركزة حول الذات؛ فإن كانت الفردانية النفعية تنظر إلى الفرد باعتباره مكبرًا المصلحة الذاتية إلى الحد الأقصى ومخاطرًا يسعى إلى الكسب المادي والسلطة، فإن الفردانية التعبيرية تتصور الذات باعتبارها مدفوعة لتطوير إمكاناتها الإنسانية المتميزة. ويمثل الشاعر والت ويتمان هذا التقليد. «عند ويتمان، ليس للنجاح كبير صلة بالكسب المادي. فهو تصور أن الحياة الناجحة حياة ثرية بالتجارب والخبرات، ومنفتحة على أنواع الناس كلهم، ومتمتعة بما هو حسّي، فضلًا عمّا هو فكري، وهي فوق كل هذا حياة فيها المشاعر قوية» [(73)]. هكذا، يجري تصوُّر الحرية البشرية كفاحًا شخصيًا للتعبير عن النفس ولتحقيق الذات من خلال التغلب على العوائق الداخلية والخارجية.

إن المحادثة التي ينسجها بيلّا محادثة يقف فيها المحاورون دفاعًا عن التقاليد الأربعة تلك. ويفترض أن تكون تلك التقاليد أساسية في المجتمع الأميركي، فهي التي تشكل طابع الذات والقيم والمؤسسات الاجتماعية الأميركية.

ووفقًا لبيلّا وزملائه، فإن الفكرة الرئيسة في تاريخ أميركا واضحة بما فيه الكفاية؛ ففي السنوات التأسيسية، كان التقليدين الديني والجمهوري مهيمنين. ووفرا إطارًا ثقافيًا موحِّدًا ربط بين الأفراد والمؤسسات، وبين الغايات الشخصية والاجتماعية، وبين المصلحة الذاتية الفردية والمصلحة العامة للمجتمع. ولم تكن الفردانية المعززة بالتقاليد النفعية والتعبيرية مُخِلّة بالنظام، وذلك بسبب الدور الدامج اجتماعيًا الذي اضطلع به التقليدان الديني والجمهوري. ووصف دو توكفيلِ في كتابه **الديمقراطية في أمريكا** هذا المثل

الأعلى الاجتماعي الأميركي - أمة تتكون من جماعات صغيرة منظمة حول ثقافة الاستثمار المخاطِرة والديمقراطية التشاركية، وموحَّدة بفعل أواصر التضامن الأسرية والجمعيات التطوعية والكنيسة [(74)].

بدءًا من منتصف القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، كان من شأن بروز رأسمالية الشركات الكبيرة، والبرقطة، وتنامي دولة الحرب/الرفاه، والعلمنة، وروح الثقافة الأميركية الاستهلاكية والعلاجية، أن تفضل التقليدين النفعي والتعبيري. وأفضى تأكّل التقليدين الديني والجمهوري إلى إرخاء قبضة الجماعات الاجتماعية على الفرد. إننا آخذون في الصيرورة إلى أمة تمجد نمطًا من الفردانية التي تقرن الحرية بالضبط الاجتماعي المتضائل.

ليس بيلّا ناقدًا للفردانية؛ فثقافة الفردانية الأميركية تقدَّر بسبب إنجازاتها الاجتماعية والاقتصادية العظيمة، وبسبب دفاعها عن الحريات الشخصية والسياسية. ومع ذلك، يدَّعي بيلّا أن هذه الثقافة مسؤولة أيضًا عن قدر كبير من الوهن (الاجتماعي - المترجم) في حياتنا. فثقافتنا الفردانية تثمن المؤسسات الاجتماعية من حيث هي وسيلة لتحقيق الذات لا غير، وتُعتبر الالتزامات الاجتماعية والسعي إلى الأهداف المشتركة أو العامة أمرًا مرهقًا مقارنة بالإنجازات الشخصية. ساهمت هذه الثقافة الفردانية في إضعاف سلطة مؤسساتنا الرئيسة بدءًا من الأسرة وانتهاء بالحكومة. وعملت الثقافة الفردانية على فصل الأفراد عن الجماعات نفسها (الأسر أو الجيران أو الكنيسة أو الزملاء) التي تنشئهم؛ إنها تحرض الأفراد الواحد ضد الآخر في صراع من أجل البقاء ومن أجل الهيمنة. وتتجلى أزمة النظام الأخلاقي المدفوع بثقافة الفردانية الأميركية في المعدلات المرتفعة من الولادات غير الشرعية والطلاق والأمِّية، وفي تمزق الكنيسة بين النزعة الأصولية والتكيف العلماني، وكذلك في جمهور الناخبين المستكينين.

لا يقول بيلّا إن أميركا أصبحت مجرد تجمّع للأفراد؛ فالأميركيون ما زالوا أعضاء في جماعات ومؤسسات، وما زالوا يسعون إلى تحقيق الأهداف الاجتماعية، كالعمل التطوعي أو الخدمة العامة. ومع ذلك، وبقدر ما تكون حيوات الأميركيين متشابكة مع حياة الجماعة، فإنهم يعجزون عن التعبير بشكل متماسك عن هذه الالتزامات الاجتماعية ضمن لغة الفردانية. لا تسمح هذه النظرة العالمية للأميركيين بالتعرف على أهدافهم المشتركة والتزاماتهم الأخلاقية وترابطهم الاجتماعي. ويعجز الأميركيون عن إدراك ارتباطاتهم والتزاماتهم الاجتماعية، أو أن يعللوا سعيهم للأهداف الاجتماعية، أو أن يدركوا المؤسسات بوصفها عوالمَ تضامن اجتماعي، أو أن يصوغوا صِلاتهم ضمن حياة عامة مشتركة. لا تسمح لغة الفردانية للأميركيين بأن يدركوا ارتباطاتهم بالأجيال السابقة والحالية والآتية. وبطبيعة الحال، فإن غياب لغة الترابط الاجتماعي لا يعني انعدام الروابط الاجتماعية. ومع ذلك، فهي تقترح أن الأميركيين لا يستطيعون تفهّم هذا الجانب من حياتهم؛ إنهم لا يستطيعون أن

يُقوّموا حياتهم الجماعية بشكل ملائم؛ إذ إن ضعف لغة التواصل الاجتماعي يضعف كذلك روابط كهذه.

يُعد الضعف في ثقافة العلاقات الجماعية خطِرًا جدًّا، خصوصًا في هذه الأيام؛ إذ يجادل بيلّا وزملاؤه في كتاب **المجتمع الصالح** مدلِّلين على أننا نعيش في عالم الشركات والأعمال التجارية الكبيرة، والأجهزة البيروقراطية الحكومية الهائلة، والاقتصاد العالمي، والإمبراطوريات الإعلامية الهائلة [(75)]. وللحفاظ على الفردانية الديمقراطية التي يعتز بها الأميركيون، لا بد أن يفكروا بلغة الاعتماد المتبادل الاجتماعي والمسؤوليات المؤسسية والمشاركة الجماهيرية في صنع القرار. وتتطلب السيرورات الاجتماعية، مثل البرقطة والعولمة الاقتصادية، من الأميركيين أن يفهموا حياتهم مترابطة مع المؤسسات الاجتماعية، وأن يتحملوا مسؤولية تشكيلها.

يحث بيلّا على إحداث نقلة ثقافية ينظر فيها إلى الذات بوصفها كائنًا اجتماعيًا، وينظر فيها إلى المؤسسات على أنها حيز حياتنا الرئيس، ويُنظر فيها إلى الأهداف الشخصية باعتبارها منصهرة في الأهداف الاجتماعية. وسوف يتطلب النهوضُ بالديمقراطية إعادةَ تأسيس إطار ديني أخلاقي مشترك. وفي هذا الصدد، يحث بيلّا على التجديد النقدي للتقليدين الديني والجمهوري اللذين فقدا قدرًا كبيرًا من سلطتهما في القرن الأخير أو نحوه.

هناك شعور بالدراما العميقة في سوسيولوجيا بيلّا؛ فأميركا الحديثة تشهد أزمة ثقافية، حيث إن الثقافة الفردانية أضعفت لغةَ الالتزام الاجتماعي والفضيلة والجماعة والاعتماد المتبادل الاجتماعي. ولأزمة أميركا الثقافية صدى في السوسيولوجيا التي تهيمن عليها روح حل المشكلات والفردانية والنفعية. وينصح بيلّا بإعادة تنظيم السوسيولوجيا والمجتمع بحيث تكون فيه لغة التضامن الأخلاقي مندمجة داخل مفردات لغوية مهيمنة ومتمحورة حول الفرد. ولكي يؤدي دورًا في التجديد الاجتماعي، يجب على السوسيولوجيا أن تعيد ضبط وجهتها نحو الحياة العامة بدلًا من مشكلات المساق التخصصي ذات مجالات الاختصاص الضيقة؛ إذ يتصور بيلّا سوسيولوجيا تقر بدورها الأخلاقي والسياسي، بينما تحافظ على صرامتها الإمبيريقية والمفاهيمية.

قراءات مقترحة

Bellah, Robert. *Tokagawa Religion.* Glencoe, IL: Free Press, 1957.

Horowitz, Irving Louis. *C. Wright Mills.* New York: Free Press, 1983.

Kuklick, Bruce. *Rise of American Philosophy.* New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Reynolds, Charles and Ralph Norman (eds.). *Community in America.* Berkeley: University of California Press, 1988.

(50) H. H. Gerth and C. W. Mills (eds.), From Max Weber: Essays in Sociology (New York: Oxford University Press, 1946).

(51) نُشرت أطروحة ميلز بعد تحت عنوان:

C. W. Mills, Sociology and Pragmatism (New York: Paine - Whitman, 1964).

(52) Riesman David et al., The Lonely Crowd (New Haven, CT: Yale University Press, 1950); Thorstein Veblen, The Theory of the Leisure Class (New York: Macmillan, 1899).

(53) سي رايت ميلز بمساعدة هيلين شنايدر:

C. Wright Mills, The New Men of Power: America’s Labor Leaders (New York: Harcourt Brace, 1948).

(54) C. Wright Mills, White Collar: The American Middle Class (New York: Oxford University Press, 1951).

(55) Ibid., p. xvi.

(56) C. Wright Mills, The Power Elite (New York: Oxford University Press, 1959).

(57) Mills, The Power, pp. 4, 9.

(58) Mills, The Power, p. 324.

(59) C. Wright Mills, The Sociological Imagination (New York: Oxford University Press, 1959).

(60) Mills, The Sociological, p. 186.

(61) C. Wright Mills: The Causes of World War III (New York: Simon & Schuster,1958); Listen Yankee: The Revolution in Cuba (New York: McGraw - Hill, 1960).

(62) على سبيل المثال:

Joseph Bensman and Arthur Vidich, The New American Society (Chicago: Quadrangle Books, 1971); Alvin Gouldner, The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class (New York: Oxford University Press, 1979); Todd Gitlin, The Whole World is Watching (Berkeley: University of California Press, 1980); Richard Sennett, The Fall of Public Man (New York: Vintage, 1978); William Wilson, The Truly Disadvantaged (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Arlie Hochschild, Second Shift (New York: Viking, 1989); Judith Stacey, Brave New Families (New York: Basic Books, 1991).

(63) Robert Bellah, «Civil Religion in America,» in: Beyond Belief: Essays in Religion in a Post - Traditional World (New York: Harper & Row, 1970).

Robert Bellah, The Broken Covenant: American Civil Religion in Time (64)
.of Trial (New York: Seabury Press, 1975)

Robert Bellah et al.: Habits of the Heart: Individualism and (65)
Commitment in American Life (Berkeley: University of California Press,
.1985); The Good Society (New York: Alfred A. Knopf, 1991)

.Bellah, The Broken Covenant, p. ix (66)

.Ibid., p. x (67)

.Ibid., p. x (68)

Arthur Vidich and Stanford Lyman, American Sociology (New Haven, (69)
.CT: Yale University Press, 1985)

Robert Bellah et al., «Social Science as Public Philosophy,» Appendix (70)
to Habits of the Heart; Robert Bellah, «The Ethical Aims of Social Inquiry,»
in: Norma Haan et al. (eds.), Social Science as Moral Inquiry (New York:
Columbia University Press, 1983); Robert Bellah, «Social Science as
Practical Reason,» in: Daniel Callahan and Bruce Jennings (eds.), Ethics,
.The Social Sciences, and Policy Analysis (New York: Plenum Press, 1983)

.Bellah et al., Habits of the Heart, p. 29 (71)

.Ibid., p. 30 (72)

.Ibid., p. 34 (73)

Alexis de Tocqueville, Democracy in America, ed. by J. P. Mayer (74)
.(New York: Doubleday, 1969)

.Bellah et al., The Good Society (75)

خاتمة القسم الثاني

شكّلت الماركسيةُ بعمق النظريةَ الاجتماعية الأوروبية بطريقتين على الأقل، في **إحداهما** اشترك مفكرون مثل دوركهايم وفيبر مع ماركس في أن المجتمع لا يمكن اختزاله إلى تجمع أفراد. وتؤدي القوى الاجتماعية مثل الدولة، والطبقات الاجتماعية والبيروقراطية، وتقسيم العمل، الدور الرئيس في رواياتهم للماضي والحاضر، حيث غالبًا ما يُصوَّر الفرد على أنه واقع تحت هيمنة المجتمع؛ فعند ماركس، تكاد الطبقة أن تملي على الفرد مصيره. وعند دوركهايم، فإن ازدهار الجماعة هو الذي يحدد تقريبًا رخاء الفرد. وحتى فيبر، الذي كان متعاطفًا مع التفكير في المجتمع من منطلق فرداني، فإنه ركز في نهاية المطاف على الثقافة الدينية والبنى الاجتماعية الكبيرة، كالبيروقراطية، باعتبارها القوى الرئيسة التي تشكل الحياة الاجتماعية الحديثة. وفي الطريقة الأخرى، كان المفكرون الأوروبيون منقسمين حول آفاق الحرية والديمقراطية في العالم الحديث. أذكر الصورة التي رسمها فيبر للفرد الحديث المحاصر في قفص البيروقراطية والرأسمالية الحديد.

كما رأينا، اعتمد المفكرون الاجتماعيون الأميركيون كثيرًا على الفكر الاجتماعي الأوروبي. ومجَّدَ الأميركيون ماركس وفيبر ودوركهايم بوصفهم مؤسسي السوسيولوجيا الحديثة. ومع ذلك، كثيرًا ما شعر الأميركيون بعدم الارتياح تجاه فكرة الحتمية الاجتماعية لدى الأوروبيين. كما أن النزعة التشاؤمية الأوروبية لم تتجاوب قط مع الإحساس الأميركي بالأمل الاجتماعي. وفي هذا الصدد، لا ريب في أن المفكرين الأميركيين كانوا أكثر تعاطفًا مع الفكرتين البريطانيتين المتمثلتين في الفردانية والتقدم الاجتماعي. وقد حمل معظم الفكر الاجتماعي الأميركي وبعمق، منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى، بصمة النظرة البريطانية إلى العالم.

في الواقع، غالبًا ما أيدت الثقافة الشعبية الأميركية صيغة متطرفة من الفردانية. وربما شجع الأميركيين على مناصرة قضية الحرية الفردية وتحقيق الذات الافتقارُ إلى بنية طبقية راسخة وغيابُ دولة قوية مع وجود ثقافة فردانية قوية متجذرة بعمق. وأحيانًا لم ير الأميركيون في الحياة الاجتماعية أكثر من تجمع أفراد ينشئون عن قصد مؤسسات بغرض وحيد هو تعزيز رفاهية الأفراد. فإن كان الأوروبيون يميلون إلى تأكيد الطريقة التي يقيد المجتمعُ بها الأفراد، فغالبًا ما اعتمد الأميركيون ذاتًا إمبراطورية تعمد قصدًا إلى تشكيل نظام اجتماعي.

تشربت نظريةُ السوسيولوجيا الأميركية بهذه الروح الفردانية. ونحن لاحظناها عند بارسونز في نظرية الفعل التطوعي التي تصر على النظر إلى الفرد باعتباره المبدع النشط للحياة الاجتماعية. أمّا عند بيرغر ولوكمان، فإن الواقع

الاجتماعي ليس نتاجًا للقوانين الطبيعية أو القوى الاجتماعية اللاشخصية، وإنما ينشئه أفراد حقيقيون نشطاء إنشاءً مفاهيميًا. ويلجأ كل من ميلز وبيلّا إلى قوة الفرد المحتملة من أجل إحداث التغييرات الديمقراطية في أميركا، بل حتى إن أولئك المنظّرين الذين يفضلون المقاربة العلمية الطبيعية الصارمة يعتقدون أن الفرد هو ركيزة المجتمع. وينظر كولينز إلى الحياة الاجتماعية باعتبارها مكونة من أفعال الأفراد وردّات فعلهم. ويجعل بلاو الأفراد يمثلون الجزيئات الأولية في نظريته في البنية الاجتماعية.
مع ذلك، على الرغم من قيام أغلب أولئك المنظّرين بمشاركة الأميركيين العاديين الالتزام الأخلاقي والسياسي بالفردانية، فإنهم رفضوا اعتبار الحياة الاجتماعية مجرد نتاج لأفعال الأفراد. شدد المفكرون الاجتماعيون الأميركيون، بدءًا من بارسونز وحتى بيلّا وبلاو، على حقيقة القيود الاجتماعية بقدر تشديدهم على حقيقة الحرية الفردية. ولعل ذلك يعكس تأثير المفكرين الأوروبيين ويكون استجابة لحوادث مثل الكساد الكبير والحربين العالميتين. نعم، يشكل الأفراد فعلًا حياتهم بنشاط، غير أنهم يتشكلون بدورهم بفعل القوى الاجتماعية الخارجة عن سيطرتهم المباشرة؛ فالفرد ليس المنتج النشط الوحيد للحياة الاجتماعية، إذ لا يقل عن ذلك الدورُ الذي تقوم به الدولة والطبقات الاجتماعية والأيديولوجيات ووجهات النظر العالمية في صوغ حياتنا الفردية والمشتركة.
كثيرًا ما يميز المفكرون الاجتماعيون تمييزًا رئيسًا بين ما يمكن أن نسميه «الفردانية الأخلاقية» و«الفردانية المنهجية»؛ إذ تخاطب الأولى قيمنا، حيث إننا نُقدِّر الحرية الفردية، ونعتقد أن على المجتمع أن يحمي الحقوق الفردية وأن يشجع على تحقيق الذات. هذه المقولات هي تعبيرات عن الفردانية الأخلاقية. وفي المقابل، تذهب الفردانية المنهجية إلى أن التركيز على فعل الفرد هو مفتاح تفسير الحياة الاجتماعية. غير أن معظم منظّري السوسيولوجيا ينبذ وجهة النظر هذه؛ إذ تعتقد الأغلبية أنه إذا أردنا أن نفهم الفقر أو الجندر أو العلاقات العرقية أو الثقافة التي تعنى بدراية بحقوق الإنسان، فيلزمنا أن ندرس دور الدولة والدين والأسرة والاقتصاد وهلم جرّا. تنهض النظرية الاجتماعية وتعتمد على فرضية أساسية مفادها أن الحياة الاجتماعية هي في نهاية المطاف أكثر من مجرد أفراد، وأن فهم السلوك الاجتماعي ينطوي على استخدام المفاهيم التي تشير إلى الحقائق الاجتماعية.
مع ذلك، لا شك في أن الفكر الاجتماعي الأميركي أشد فردانية من النظرية الأوروبية من حيث قيمه الأخلاقية والتحليلية؛ إذ يكاد لا يوجد منظّر سوسيولوجي أميركي مستعد لأن يتبع «الشمولية المنهجية» الصارمة التي نادى بها دوركهايم وماركس؛ فهذا هو الرأي القائل بأن الدوافع والمقاصد الذاتية يكاد لا يكون لها دور في التفسيرات الاجتماعية. وتمثل بنيوية بيتر بلاو أقرب فكر مواز، ولكن يجب أن نتذكر أن بلاو كان مهاجرًا أوروبيًا.

ليس من المستغرب أن المنظّرين الأميركيين عمومًا لا يدعمون التيارات التشاؤمية في الفكر الاجتماعي الأوروبي؛ فصورة فيبر المظلمة للحداثة تلقى آذانًا صماء في البيئة الأميركية. ولا يوجد إلا القليل من المفكرين الاجتماعيين الأميركيين الذين يشكّون في الثقة بقوة الفردانية والتقدم الاجتماعي؛ ففي ما عدا المشكلة العرقية التي ابتُليت بها أميركا، يدعي بارسونز أن هذه الأمة تمثل أنموذجًا للمجتمع الحر الديمقراطي. وإذا كان المفكرون من أمثال بيرغر وكولينز أكثر تحفظًا، فإنهم لا يزالون يصفون العالم الحديث بأنه عالم حسن، وأن من الممكن جعله أحسن. وحتى ميلز وبيلّا اللذان اتسما بشيء من التشاؤمية الأوروبية، فإنهما لم يتخليا قط عن فكرة أن أميركا منصلحة هي في متناول مواطنيها. وفي كثير من جوانب الفكر الاجتماعي الأميركي، لا يكون المجتمع أبدًا متحكمًا بالكامل في مصير الجنس البشري؛ فالفرد في النهاية هو الذي يصنع مصيره.

القسم الثالث: إعادة النظر في التقاليد الكلاسيكية: النظرية الأوروبية

مقدمة القسم الثالث

بحلول العقود الأولى من القرن العشرين، أصبحت الماركسية أحد الملامح الدائمة في الثقافة السياسية الأوروبية؛ فمن فرنسا إلى إيطاليا وبريطانيا، حددت الأفكارُ الماركسية شكل الأحزاب والمنابر السياسية العمالية والاشتراكية، كما أصبحت الماركسية جزءًا رئيسًا في الثقافة الأكاديمية. وكانت أفكار ماركس تناقَش بنشاط في دوائر العلوم الاجتماعية والفلسفة.

بحلول فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ربما كانت الماركسية اللغة الرئيسة للتحليل الاجتماعي والنقد الاجتماعي في جزء كبير من أوروبا. وعلى غير ما كان في الولايات المتحدة، تشكَّل جزء كبير من النظرية الاجتماعية والعلوم السياسية الأوروبية المعاصرة بفعل مواجهتهما مع الماركسية.

لكن تراث ماركس الفكري كان غامضًا، حيث إن خلفاءه ورثوا مجموعة من الأعمال المليئة بالتوترات والتناقضات؛ ففي ردة فعل على المثالية الألمانية، كان ماركس يدعو أحيانًا إلى مادية أحادية الجانب، بينما كان في أحيان أخرى يدفع في اتجاه نظريات اجتماعية متعددة الجوانب. انظروا إلى رأيه في الفعل البشري؛ فمن ناحية، وصف ماركس الفردَ بأنه مدفوع بالحاجات المادية والبيولوجية، وكان يُنظر إلى الوعي أحيانًا بوصفه ذا تأثير ثانوي من تأثيرات الدوافع الجسمانية أو الحاجات المادية. ومن ناحية أخرى، كان ماركس مصممًا بالدرجة نفسها على أن السلوك البشري يكون دائمًا متعمدًا وموجهًا لهدف ومحكوم بمعايير. فإذا كان سلوك الإنسان هادفًا ومحكومًا بالقواعد، فسوف يكون ادعاء الأولوية لوجهة النظر المادية ادعاءً متناقضًا.

يظهر التوتر بين المادية والمثالية عند ماركس على السطح في المفهوم المحوري لنظريته الاجتماعية: العمل. فعبر نشاطنا المنتِج، نكوِّن الطبيعة البشرية والعالم الاجتماعي ونُحوّلهما. ومع ذلك، لم يوضح ماركس ما إذا كان العمل عنده محالًا إلى النشاط الاقتصادي بصورة محدودة أم إلى النشاط الإنتاجي كله؛ فإن أُحيل إلى النشاط الاقتصادي، يكن ماركس قد التزم نظرة اقتصادوية ضيقة الأفق عن العالم، أمّا إذا فُسر العمل بوجه عام بأنه نشاط عملي، فسيكون من الصعب ادعاء أن العمل الاقتصادي يتمتع بنوع من الأولوية. ولكن من شأن الاعتراف بذلك أن يخلَّ بكامل النظرية الاجتماعية ذات الوجهة الاقتصادية التي وضعها ماركس. وتطفو على السطح سلسلة كاملة من التوترات المفاهيمية نتيجة هذا الالتباس في فهم ماركس الأساسي للفعل البشري. ذلك أن ماركس تذبذب بين أنموذج البنية الفوقية الميكانيكي والصورة الاجتماعية العضوية؛ ففي الأول، تُحدد البنية الاقتصادية بقية المجتمع بطريقة وحيدة الجانب، وفي الثانية تترابط أجزاء المجتمع ترابطًا سببيًا.

وبالمثل، تنقّل ماركس بين المنظور الميكانيكي للتاريخ باعتباره محكومًا بقوانين ثابته والصورة الإنسانية للتاريخ باعتبار أنه نتاج أفعال البشر.

في أصول الماركسية الكلاسيكية، ثمة توتر بين رؤية علمية ورؤية أخلاقية في الدراسات الإنسانية؛ فبقدر ما اعتمد ماركس أنموذجًا اجتماعيًا ميكانيكيًا (مثل البنية الفوقية) وأراد أن يكشف عن قوانين التاريخ والمجتمع، يكون قد اعتمد رؤية علمية قوية. ومع ذلك، صاغ ماركس عمله أيضًا باعتباره نقدًا اجتماعيًا للمجتمع والعلوم الاجتماعية. ومن شأن هذا النزوع النقدي أن يحدد طابع أعماله السياسي والأخلاقي.

عمل وارثو ماركس على إدامة تلك الالتباسات في أفكاره الاجتماعية، فتطور تاريخ الماركسية في القرنين العشرين والحادي والعشرين في اتجاهين متعاكسين؛ ففي النصف الأول من القرن العشرين، نجحت الماركسية المادية والعلمية في الهيمنة غربًا وشرقًا، وفُهمت الماركسية باعتبارها علمًا كشف عن قوانين المجتمع، ونُظر إلى التاريخ باعتباره تكشفًا خطيًّا تقدميًا للتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية المتعاقبة، والمدفوعة بالتناقضات الداخلية في نمط الإنتاج السائد. وكان يُنظر إلى الرأسمالية بوصفها نمط الإنتاج المتناقض الأخير، وسوف يبشر انحدارها المحتوم باقتراب الاشتراكية والمجتمع الشيوعي اللاطبقي.

جعلت الثورة الروسية من الماركسية العلمية الأيديولوجيا الرسمية للأحزاب الشيوعية في أوروبا والولايات المتحدة. وفي فترة ما بعد الحرب، وَجَدَت صيغةٌ من الماركسية العلمية أقلُ جمودًا عقائديًا - مثل ماركسية ألتوسير البنيوية أو نظرية فالرشتاين للمنظومات العالمية، موقعًا آمنًا لها في الدوائر الأكاديمية الغربية.

في ردة فعل ضد النفوذ الذي اكتسبته الماركسية العلمية في الثقافة والسياسة في أوروبا، ظهر تقليد يقارب الماركسية بوصفها وجهة نظر تقع في مكان ما بين العلم والنقد الأخلاقي. فإن كانت الماركسية العلمية تسلط الضوء على الجوانب المادية والاقتصادية للماركسية، فإن «الماركسية النقدية» تخاطب أبعادها الطوعية والمتضمنة للنشاط البشري. وكان المجتمع يُفهَم بأنه مبني بكثير من العوامل السببية المتفاعلة، كما كان التاريخ يُفهَم بأنه ابتكار طوعي استحدثته أفعال البشر. ثمَّن الماركسيون النقديون دور النظرية الاجتماعية بوصفها قوة تغيير اجتماعي. وكانت ألمانيا موطن الماركسية النقدية الأصلي؛ إذ جمعت المدعوة بمدرسة فرانكفورت بين التركيز الهيغلي المثالي على فعل الجنس البشري، المتمثل في الخلق الذاتي من خلال التاريخ، والسوسيولوجيا السياسية المتطورة التي وضعها فيبر وجورج زيمل. وكما سنرى في مناقشة أعمال هبرماس، سعى هؤلاء المنظّرون النقديون إلى توسيع الماركسية بربط مقاربتها الاقتصادية السياسية مع فهم للثقافة

والسياسة. وكانوا يهدفون إلى تشكيل الماركسية لتصبح نظرية نقدية اجتماعية قادرة على فهم حركة المجتمعات الصناعية الغربية وإمكاناتها في إحداث التغير.

شجعت مدرسة فرانكفورت على تنمية جهود جديدة لإعادة النظر في الماركسية. ويمثل ما يُعرف بمدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية أحد أهم تلك الجهود؛ فبقيادة السوسيولوجي البريطاني ستيوارت هول، حاولت مدرسة برمنغهام إعادة النظر في الماركسية وتحويلها إلى تقليد غني بالبحث والتحليل الإمبيريقيين النقديين. وبالبناء على أساس أعمال المنظّرين النقديين الألمان والبريطانيين، وضع منظّران آخران مذكرات أصلية للغاية ضمن النظرية النقدية: وهما بيار بورديو وأنتوني غيدنز. في الفصول 8 - 10 التالية، سنحاول تتبّع الجهود الأوروبية البارعة والمبتكرة الهادفة إلى إعادة النظر في التقاليد الكلاسيكية؛ هذه الجهود التي غالبًا ما أنتجت نظريات عامة في المجتمع عميقة عمق النظريات الكلاسيكية.

الفصل الثامن: نظرية يورغن هبرماس النقدية

كانت النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت أحد أهم التطورات في الماركسية في القرن العشرين. وتُنسب مدرسة فرانكفورت إلى مجموعة من الفلاسفة والسوسيولوجيين والمؤرخين البارزين الذين عملوا معًا في «معهد البحوث الاجتماعية» في فرانكفورت ما بين أواخر عشرينيات القرن العشرين وعام 1935. وكان تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر وهربرت ماركوزه قادتها الفكريين الرئيسين [(76)]، وقد هاجروا إلى الولايات المتحدة الأميركية في عام 1935 هربًا من النازية، إلا أنهم أعادوا تأسيس المعهد تحت رعاية جامعة كولومبيا.

اقترحت مدرسة فرانكفورت «النظرية النقدية» لتكون بديلًا من الماركسية العلمية وعلم الاجتماع التقليدي على حد سواء. تستقي النظرية النقدية من العلوم الاجتماعية لتصوغ مفهومًا توليفيًا عن المجتمع. وتهدف النظرية النقدية إلى فهم المجتمع، بل وإلى تغييره أيضًا. وبنبذ مثَلٍ أعلى في الحياد القيمي، حللت مدرسة فرانكفورت المواقع الرئيسة للصراع ولأزمة المجتمع، بغرض الدعوة إلى الانخراط في العمل السياسي. وعُزم على أن تكون النظرية النقدية دراسة اجتماعية من نوع جديد؛ إذ كانت ستوحد الاهتمامات الفلسفية مع التحليل الشامل وإمبيريقية العلوم الاجتماعية، وتدفعها في ذلك النيات الأخلاقية المتمثلة في جعل النظرية قوة من أجل تحرر (emancipation) الإنسان.

ثمة تاريخ من التغيرات الهائلة، والصادمة في كثير من الأحيان، يفصل بين ماركس ومدرسة فرانكفورت؛ فأفكار ماركس تشكلت على خلفية الثورة الاجتماعية المأمولة والوشيكة، مثل ثورات الطبقة العاملة في عام 1848، وكومونة باريس في عام 1870، وإنشاء الاتحادات العمالية والأحزاب الاشتراكية في أواخر القرن التاسع عشر. وبحلول ثلاثينيات القرن العشرين، أصبحت الماركسية أقل تفاؤلًا بشكل ملحوظ؛ فعلى الرغم من تكرار الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، فإن الثورات لم تقع في المجتمعات الرأسمالية الغربية. وعلى النقيض من التوقعات الماركسية، حدثت الثورة في روسيا المتخلفة اقتصاديًا. وأيًّا كانت الآمال الاجتماعية التي ألهمتها الثورة الروسية، فإنها تبددت بسرعة عندما تحولت روسيا الشيوعية إلى إمبراطورية بيروقراطية. واكتسحت خيبة الأمل الكاملة مدرسة فرانكفورت عندما اعتنقت ألمانيا الفاشية بدلًا من الاشتراكية، ردًّا على الخطر المزدوج الذي كان يحيق بالرأسمالية: الكساد الاقتصادي والشيوعية.

يورغن هبرماس: ولد في دوسلدورف بألمانيا في عام 1929، وحصل على الدكتوراه في جامعة ماربورغ في عام 1961، ودرَّس في جامعة هايدلبرغ وجامعة فرانكفورت، كما كان رئيسًا لمعهد ماكس بلانك في فرانكفورت من عام 1971 حتى عام 1983. يجب اعتبار هبرماس أحد أعظم المنظّرين الاجتماعيين في القرن العشرين؛ فهو وضع نظرية أصيلة في المعرفة الاجتماعية، والتطور الاجتماعي، واللغة والفعل الاجتماعي، وكذلك في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة. وبوصفه منظّرًا نقديًا، فإنه يعتقد أن الجدير بالمعرفة الاجتماعية أن تساهم في الحرية البشرية.

تحوّل الأمل الاجتماعي إلى تشاؤمية اجتماعية لدى المنظّرين النقديين. وانهار الحلم الماركسي المتمثل في مجيء عصر جديد من الحرية بفعل الكابوس النازي والسوفياتي المتجسد في الهمجية الاجتماعية والإرهاب الجماعي. ومع تبدد آفاق التغير التقدمي، تخلت التيارات السائدة في مدرسة فرانكفورت بالتدريج عن التحليل الاجتماعي الإمبيريقي لمصلحة النظريات الفلسفية التي تفسر حقبة الظلام التي تخيم على الغرب. وكان التوجه الرئيس للنظرية النقدية يتمثل في تتبّع الجحيم الاجتماعي، وصولًا إلى ربطه بخلل جوهري ما في الغرب، مثل مفهومه للعقل أو لسيطرة العقلانية العلمية - التقنية. إن الانتقال إلى نوع فلسفي من أنواع التحليل الاجتماعي في مواجهة أزمة الحضارة الغربية يماثل التنظير العام لبارسونز، إلا أن بارسونز مارس التنظير أملًا في إحراز التقدم الاجتماعي المستمر. وفي مواجهة الهمجية الاجتماعية، كان الأمل الاجتماعي الوحيد لمدرسة فرانكفورت هو الابقاء على حيوية تقاليد العقل النقدي الجمالية والفلسفية، الضعيفة أصلًا.

على الرغم من إعادة تأسيس معهد البحوث الاجتماعية في ألمانيا ما بعد الحرب، فإن المعهد لم يسترجع قط وحدة الهدف والأهمية الثقافية كما كان في السابق. وبقي كثير من أعضائه الرئيسين في الولايات المتحدة، مثل ماركوزه وليو لوينتال وإريك فروم [(77)] وهوركهايمر الذي تقاعد في عام 1958 وأدورنو الذي توفي في عام 1969. ومع أن المعهد لم يحتفظ بدوره كمركز اجتماعي للنظرية النقدية، فإنه احتفظ بروحيته في شخص هبرماس.

ثمة فجوة في الأجيال والتاريخ بين مدرسة فرانكفورت الأولى وهبرماس؛ إذ بلغ الأعضاء المؤسسون لمدرسة فرانكفورت سن الرشد في وسط فترة الكساد الكبير وصعود النازية وخيبة الأمل في الشيوعية السوفياتية. أمّا هبرماس، فبلغ سن الرشد في أثناء إعادة البناء الديمقراطي في ألمانيا بعد الحرب وفي سياق الازدهار الاقتصادي في الغرب بعد الحرب. كما تزامن نموه الفكري مع تجدد النشاط السياسي الديمقراطي في حركات الاحتجاج الطلابية والحركات الاجتماعية الجديدة في ستينيات القرن العشرين. وعلى الرغم من أن الكشف عن فظائع ألمانيا النازية وروسيا الستالينية المروعة

أدخل حذرًا عميقًا إلى آمال هبرماس الاجتماعية، إلا أن وجهة نظره بشأن التطور الغربي كانت أكثر تفاؤلًا مقارنة بسابقيه. وبمواجهة ما اعتبره أدورنو وهوكهايمر لاعقلانية العالم الحديث، تخلى الاثنان عن الحلم التنويري بأن العقل يمكن أن يساعد في تحرير البشرية. كان هبرماس يرمي إلى استعادة الإيمان الطوباوي الحديث بقدرات العقل الخيرة.

رغب هبرماس في العودة إلى هدف مدرسة فرانكفورت الأصلي المتمثل في دمج الفلسفة مع العلوم الإمبيريقية بغرض النقد الأخلاقي والتغيير الاجتماعي. وكان يحذّر من فرار النظرية النقدية بعيدًا عن التحليل الإمبيريقي إلى التحليل الفلسفي والجمالي. واعتقد أن من شأن آفاق التغير التقدمي في الغرب بعد الحرب أن تمكّن من تجديد وحدة النظرية والتطبيق. واحتاجت النظرية النقدية إلى استعادة الهدف الأصلي للماركسية المتمثل في استيضاح مواقع الأزمة الاجتماعية والصراع الاجتماعي؛ إذ تكمن قيمة النقد الاجتماعي أساسًا في صيرورته قوة لتغيير المجتمع. ومع ذلك، كان هبرماس مقتنعًا بأن تجديد النقد الاجتماعي يتطلب إعادة بناء النظرية الماركسية بناء مفاهيميًا.

قدّم هبرماس ثلاثة أسباب لضرورة إعادة بناء النظرية الماركسية. السبب **الأول** هو أنه كان من السهل جدًا نبذ الماركسية بوصفها أيديولوجيا، وبالتالي، افتقرت انتقاداتها الاجتماعية ونيتها السياسية إلى السلطة العامة. وأخذ هبرماس على عاتقة المهمة الشاقة بأن يزود النظرية النقدية بالتسويغ الإبيستيمولوجي. وبتعبير آخر، أراد أن يطرح قضية أن النظرية النقدية تعبير من تعبيرات العقل لا الأيديولوجيا؛ السبب **الثاني** هو أن الأسس المفاهيمية للماركسية تعاني الضعف أو عدم الإكتمال؛ فتقاعُس الماركسية عن تفسير غياب الثورة في الغرب وحدوثها في الشرق، وصعود الفاشية، وكذلك نشوء حركات اجتماعية جديدة في سنوات ما بعد الحرب، كل ذلك دلَّ على وجود عيوب في أهم فرضياتها وتصنيفاتها الأساسية؛ السبب هو أن هبرماس جادل مدلِّلًا على أن العيوب المفاهيمية العامة في الماركسية إلى جانب التطورات الحادثة بعد الحرب كان من شأنها أن تجعل النظرية الماركسية بشأن الرأسمالية غير كافية بوصفها أساسًا لإيضاح الديناميات والآفاق الرئيسة للتغيير في عالم اليوم. حاول هبرماس خلال العقود القليلة الماضية أن يقدم أساسًا وتسويغًا مفاهيميًا سليمًا لنظرية نقدية بخصوص المجتمع.

النقد الاجتماعي بوصفه إدراكًا

وصف هبرماس الماركسية بأنها علم اجتماع نقدي. وخلافًا للمثل الأعلى العلمي الطبيعي لدى كونت أو دوركهايم، أو للمثل الأعلى المتجسد في الحياد القيمي لدى فيبر، نظر ماركس إلى النظرية الاجتماعية بوصفها ملتزمة تعزيز حرية الإنسان. وكانت النظرية تهدف إلى الكشف عن مواقع الصراع وآفاق التحول الاجتماعي، وكان يُنتظر منها أن تكون قوة تغيير عن طريق تغيير

المنظور الاجتماعي لعوامل التغيير. وكان يُحكم في أمر المجتمعات من خلال مُثلها العليا الخاصة بها ووعودها الاجتماعية. على سبيل المثال، في كتاب **رأس المال**، نقد ماركس الرأسمالية بادعائه أن مُثل الحرية والمساواة والعدالة التي جرى التذرع بها لتسويغ هذا المجتمع ينقضها واقع الاستغلال والحكم الطبقي. وأمِل في مُحاجَّته بأن الربح مؤسَّسٌ على استغلال العمال أو بأن تراكم الثروة يديم السيطرة الطبقية، في أن يعزر موقفًا نقديًا يتخذه العمال تجاه الرأسمالية. وبالفعل، أمِل ماركس أن يساهم في تحويل كتلة العمال ذوي الياقات الزرق إلى طبقة عاملة مُسَيَّسة ستترجم سخطها الشخصي إلى كفاح جماهيري ضد الرأسمالية. وكان على الماركسية أن تقدم نظرية التغيير، وعلى الاشتراكية توفير الفكر السياسي، وكان على الطبقة العاملة أن توحد النظرية والممارسة.

استوعبت مدرسة فرانكفورت المثل الأعلى الماركسي المتمثل في «النقد الذاتي» (immanent critique) . وتمثل أساس النقد الأخلاقي في المُثل الاجتماعية التي تشرعن المؤسسات والحكم السياسي. ويكشف النقد الذاتي عن التناقضات بين الواقع والمُثل العليا الاجتماعية بغرض تنشيط الوعي النقدي. وتبعًا لمدرسة فرانكفورت يكون النقد الاجتماعي قوة للتغيير الاجتماعي إلى حد أنه يتحدى الأيديولوجيات الاجتماعية السائدة التي تصور المجتمع الموجود بأنه نظام طبيعي ومفيد أخلاقيًا. هدف المنظّرون النقديون إلى توضيح طابع المجتمع المكوَّن اجتماعيًا، وإلى الكشف عن وجود المجموعات الاجتماعية الحاكمة التي من شأن آرائها عن العالم الاجتماعي أن تسوغ الترتيب الاجتماعي غير المتكافئ وغير المنصف، كما هدفوا إلى تحديد الفاعلين الاجتماعيين الذين لهم مصلحة في إحداث التغيير الاجتماعي.

تخلت مدرسة فرانكفورت في نهاية المطاف عن مثال النقد الذاتي. وأدركت أن القيم الديمقراطية الليبرالية المنتشرة في الحضارة الحديثة كانت آخذة في الانحدار في مواجهتها للفاشية، وأن سلطان العقل والمُثل العليا الحديثة المتمثلة في الحرية والمساواة الاجتماعية والعدالة أخذت تصبح ضعيفة وهامشية إذا قورنت بمهمة شرعنة المجتمع الرأسمالي. وبفرار العقل من العالم، وبفقدان القيم الأخلاقية الوضعية في الغرب الحديث سلطتها العامة، أفسح النقد الذاتي الطريق أمام الدفاع عن العقل النقدي الفلسفي التجريدي. وأصبحت مدرسة فرانكفورت حاميةً للعقلانية الملتزمة قيم العقل والأخلاقية والتحرر في مواجهة هروب هذه القيم من العالم.

شارك هبرماس مدرسة فرانكفورت إدراكها أن النقد الذاتي ما عاد أساسًا كافيًا لنظرية اجتماعية نقدية. وعلى الرغم من أنه لم يكن مقتنعًا بأن قيم التنوير هجرت الغرب، فإنه كان مقتنعًا بأن الدعم الاجتماعي لها أصبح هشًا. كما زعم أن قيم العقل النقدي والاستقلال والديمقراطية كان يلزمها تسويغ متجذر بشكلٍ مركزي في العقل أكثر من تجذره في التقاليد الثقافية للنخبة

(مثل الفن أو الفلسفة). ولكن كيف يمكن تسويغ نظرية نقدية في المجتمع تسويغًا عقلانيًا؟ اعتقد هبرماس أن استحسان فكرة ما عن العقل الواقع خارج المجتمع والتاريخ ما عاد موثوقًا. وأقنعتنا التقاليد الحديثة، من ماركس ومرورًا بنيتشه وفرويد، بأن وراء العقل تقبع المصالح والرغبات. وعلى الرغم من اعتراف هبرماس بأن المصالح الاجتماعية تبني المعرفة، فإنه لم يرغب في الاستسلام للنسبوية (relativism)؛ إذ من شأن ذلك أن يفضي إلى جعل البشرية عاجزة عن حماية نفسها من شرور ألمانيا النازية أو الشيوعية السوفياتية أو مجتمعات رأسمالية الدولة.

في كتاب **المعرفة والمصالح البشرية**، اعترف هبرماس بأن المصالح البشرية هي التي تنشئ المعرفة [(78)]. ومع ذلك، وبدلًا من التفكير في المصالح والمعرفة باعتبارهما نسبيين بالكامل، أكد هبرماس وجود ثلاث مصالح بشرية شاملة (universal) تُنتج ثلاثة أشكال عامة من المعرفة. بتعبير آخر، جادل هبرماس مدلِّلًا على أن هناك ثلاث مصالح شاملة تحت التشكيلة شبه اللانهائية من الرغبات البشرية. ويتمخض عن هذه الرغبات البشرية نشوء أشكال عامة من الإدراك والمعرفة. وهذا من شأنه أن يجعل المعرفة، بما فيها النظرية النقدية، معرفة عامة وضرورية، بدلًا من كونها مجرد معرفة تاريخية أو اعتباطية.

يشير هبرماس إلى ثلاثة أنواع من المعرفة تقابل ثلاث مصالح معرفية يقال إن كلًّا منها أساسي لإعادة إنتاج الوجود البشري. تهدف العلوم الإمبيريقية التحليلية كالمثل الأعلى العلمي الطبيعي إلى فهم الانتظام الإمبيريقي الذي يجعل التنبؤ أمرًا ممكنًا. وتتحكم فيها مصلحة بشرية «تقنية» في تعزيز السيطرة على الطبيعة والمجتمع. إن العلوم الإمبيريقية التحليلية راسخة في ضرورة إعادة إنتاج الوجود البشري من خلال العمل أو السيطرة على بيئتنا الداخلية والخارجية. ويحتاج البشر إلى المعرفة الإمبيريقية المتعلقة بالتسلسل السببي للحوادث من أجل ممارسة بعض السيطرة على بيئتهم وسلوكهم. إن إعادة إنتاج الحياة البشرية من خلال ممارسة السيادة على الذات والعالم تصبح ممكنة بفضل قدرتنا على التعاون والتواصل وتقاسم عالم مشترك. ولا يكون التواصل، وبالتالي البقاء البشري، ممكنًا إلا لأننا نتقاسم لغة وعالمًا من المعاني. وتؤدي هذه المصلحة المعرفية «العملية» إلى نمو العلوم التاريخية والثقافية، التي يتمثل غرضها في توضيح معنى النصوص والأعمال والحوادث الاجتماعية لتعزيز التفاهم المتبادل. والمصلحة «التحررية» الثالثة ضرورية للمصلحتين المعرفيتين التقنية والعملية. تكشف المصلحة المعرفية التقنية عن رغبة في تحرير أنفسنا من قيود الطبيعة حتى يتسنى لنا أن نكون ذوي توجيه ذاتي. وبالمثل، تُظهر المصلحةُ المعرفية العملية الرغبةَ في التخلص من التشوهات والعقبات في التفاعلات حتى نجعل التواصل مفتوحًا وحرًا، بمعنى حرية الاستماع إلى صوت العقل فوق التشويش الناتج من المصالح الخاصة.

أمّا المصلحة المعرفية التحررية، فمن شأنها أن تثير العلوم النقدية مثل

الماركسية والتحليل النفسي. وتهدف هذه إلى تحديد ما هو غير ضروري من القيود الداخلية (النفسية مثلًا) والخارجية (مثل الاجتماعية أو البيئة) على الفعل البشري، على أمل أن يعمل هذا الوعيُ على تعزيز الاستقلال.

ألّف هبرماس كتاب **المعرفة والمصلحة** لإظهار أنه لا يمكن استبعاد النظرية النقدية بوصفها مجرد أيديولوجيا؛ فكما أن المذهب الوضعي متجذر في مصلحة بشرية عامة في السيطرة، وكما تُعبر العلوم الاجتماعية التفسيرية عن مصلحة في التواصل اللغوي، كذلك فإن النظرية النقدية مرتكزة في مصلحة بشرية شاملة في الاستقلالية (autonomy). أراد هبرماس أن يدافع عن وجهة نظر أخلاقية نقدية باعتبارها شكلًا من أشكال العقل. وتمثلت استراتيجيته في تعريف إرادة الحرية أو الكينونة المتحررة من القيود غير اللازمة والمستوطنة في بنى الحياة اليومية ذاتها، على سبيل المثال، من ديناميات العمل، أو الاتصالات، أو السلطة؛ إذ تتميز النظرية النقدية بأنها تعبير عن دافع شامل نحو الاستقلالية البشرية.

ردًا على الانتقادات المحيطة بمكانة المصالح المعرفية، ولا سيما المصلحة التحررية، تخلى هبرماس عن الموقف الذي كان قد اتخذه في كتابه **المعرفة والمصلحة**؛ فهو لم يتنصل من البحث عن أساس عقلاني للنظرية النقدية. وبدلًا من أن يحاول تحديد مصلحة معرفية تحررية، التفت نحو بنية اللغة والتواصل للكشف عن مصلحة بشرية عامة في الاستقلالية.

وفي كتاب **نظرية الفعل التواصلي**، جادل هبرماس مدلِّلًا على أن جميع الأفعال البشرية تنطوي على لغة [(79)]. إضافة إلى ذلك، يكون التواصل اللغوي مستحيلًا من دون إثارة ما سماه «ادعاءات بالصحة»؛ ففي المحادثات العادية، يقدم الناس ادعاءات بشأن طبيعة العالم (من ذلك أنه مكون من أفراد، أو أن الدوافع اللاواعية تفسر السلوك)، وادعاءات بشأن أي القواعد الاجتماعية صحيحة (من ذلك وجوب أن يتوقف الناس عند الضوء الأحمر أو وجوب المكافأة على الإنجازات). وتكون التفاعلات الاجتماعية الروتينية القائمة ممكنة ما دام هناك قدر من الاتفاق حول ادعاءات الصحة تلك. وحتى يتمكن الأفراد من تقاسم عالم اجتماعي مشترك ومن التعاون والتنسيق بين أفعالهم، يجب أن يتوافر قدر من التوافق حول ما نعتبره حقيقة، وحول أي المعايير الاجتماعية هي الملائمة في الأوضاع المختلفة.

إن التوافق الاجتماعي هش ويمكن تكديره بسهولة، فإذا وقع خلاف في شأن الادعاءات بالصحة (كأن يطعن شخص ما في المعتقدات المتعلقة بما هو حقيقي، أو كأن يختلف الأفراد في شأن المعايير الاجتماعية)، من الممكن أن يردَّ الأفراد على ذلك بأن يحاولوا فرض «توافق» بالإكراه أو التلاعب به. ومع ذلك، ربما يردُّ الناس أيضًا بإعطاء أسباب لمعتقداتهم إزاء طبيعة الواقع أو إزاء أي المعايير هي الملائمة على أمل استعادة توافق غير مفروض بالإكراه. إن ترقُّب التوصُّل إلى «توافق مُعَلَّل» ينطوي على احتمال أن تكون قوة العلل

الصّرف قد توطدت، أو ينطوي على احتمال أن تحديد ما هو مشترَك من المعتقدات والقيم والأعراف الاجتماعية والمصالح عبر المناقشة المُعَللة إنما هو قوة فاعلة في تحفيز السلوك وتنظيم التفاعل. بتعبير آخر، ادعى هبرماس أن ما دام التواصل اللغوي يفترض بشكل مُسبق توجهًا نحو التوافق المؤسس على الاحتكام إلى الحجج وحدها، فعندئذ يكون العقل جزءًا لا يتجزأ من الحياة اليومية.

تقدم هبرماس بهذه الحجة المؤيدة للنظرية النقدية خطوة إلى الأمام؛ ففي صميم الأمل في التوصل إلى توافق عقلاني، يكمن مثل أعلى اجتماعي تذرع هبرماس به لتسويغ وجهة النظر الأخلاقية الخاصة بالنظرية النقدية. ومن غير الممكن التفكير في منطق التوافق العقلاني أو التوافق الذي تشكّل بفعل قوة الأسباب الموطَّدة من دون افتراض حالة اجتماعية يكون فيها النقاش مفتوحًا لجميع الأفراد، غيرَ مقيَّدين بشح الموارد أو بالخوف من عواقب الطعن في ادعاءات الصحة، وبالتالي، في تراتبيات السلطة. وإذا لم تكن المحادثات بشأن ما هو حقيقي وصحيح متاحة للجميع وغير خالية من القيود، فلن نستطيع تجنب الشك في أن التوافق تحقق بالإكراه أو التخويف. يفترض التوافق العقلاني مسبقًا ما سماه هبرماس «وضع مثالي للكلام»، وهو وضع اجتماعي يكون فيه جميع أطراف المحادثة العامة في حالة مساواة واستقلالية.

ينبغي ألّا يكون مقصد هبرماس غامضًا بسبب كثرة تفصيلات نظريته في ما يتعلق بالفعل التواصلي؛ فهو أراد أن يقدّم دفاعًا عن النظرية النقدية بوصفها شكلًا من أشكال العقل، واعتزم تسويغ التزام النظرية النقدية بالعدالة الاجتماعية والديمقراطية بوصفها أكثر من مجرد قيمة أو مصلحة محددة ثقافيًا (culturally specific)؛ فمن خلال تحديد التوجه نحو التوافق العقلاني باعتباره متأصلًا في الحياة اليومية، اعتقد هبرماس أنه وجد أساسًا عقلانيًا للنظرية النقدية. إن الأمل في مجتمع خالٍ من القيود، ومؤسَّس على ثقافة ديمقراطية عامة، ليس مجرد أمنية طوباوية من أمنيات المنظّرين النقديين، وإنما هو مثَل أعلى في صلب بنية الحياة اليومية نفسها. إن قيم الديمقراطية والعدالة والمساواة والاستقلالية ليست قيمًا اعتباطية أو لاعقلانية، وإنما هي ذاتها الشروط المسبقة للتواصل، أو الوجهة النهائية المستترة التي تتجه إليها الحياة اليومية.

إعادة بناء الماركسية بناءً مفاهيميًا بوصفها نظرية ونقدًا عامَّين

اكتشف هبرماس عند ماركس ترددًا معيَّنًا من التمعن في المفاهيم الأساسية والفرضيات الرئيسة في نظريته الاجتماعية؛ فماركس في الحقيقة لم يفصح قط عن وجهة نظره الأخلاقية، وقد أقبل على القيم الليبرالية والديمقراطية للمجتمعات الرأسمالية الغربية لانتقادها. ولكن ماذا لو كانت المثل الاجتماعية المستند إليها غامضة أخلاقيًا أو كانت القيم الديمقراطية آخذة في الانحدار؟

إضافة إلى ذلك، افترض ماركس أن الطبقة العاملة تمثل المصالح العامة للبشرية، وأن انتصارها المحتوم هو ضمانة صحة مُثله الاجتماعية. ولكن ماذا لو كان ماركس مخطئًا؟ بالفعل، مع حلول منتصف القرن العشرين، كان هناك شك في أن الطبقة العاملة تطابق أمل البشرية في الحرية. وعمد أول أجيال مدرسة فرانكفورت إلى ربط النقد الاجتماعي بوجهة نظر نسبوية. وكما رأينا، حاول هبرماس تأمين أسس لنظرية نقدية في المجتمع.

لم يوضح ماركس بصورة كافية قط المفاهيمَ الأساسية لنظريته الاجتماعية. ولمّا كان يطور أفكاره خلال مجادلاته ضد المثاليين والاقتصاديين السياسيين، وعبر استجابته للتطورات الاجتماعية الرئيسة، عمد إلى عرض مفاهيمه الأساسية والدفاع عنها بإيجاز ضمن خطوط عريضة فحسب. وفي الحقيقة، اعتقد هبرماس أن الماركسية الكلاسيكية كانت منقوصة من الناحية المفاهيمية.

يقبع الدفاع عن النظرية الاجتماعية المادية في صلب الماركسية. وكثيرًا ما كان ماركس يصف المادية بأنها ليست أكثر من مقاربة تشدد على الديناميات الاقتصادية والسياسية في مقابل تركيز المثالية على الأفكار والتطور الثقافي. ومع ذلك، ضغط ماركس على المادية في بعض الأحيان ليجعلها أنموذج بنية فوقية ذات طابع اقتصادوي يهمل الديناميات الثقافية والسياسية. واعتقد هبرماس أن ميل الماركسية إلى تفضيل التفسيرات الاجتماعية «المادية» الأحادية الجانب يُفسر جزئيًا تقادمها وعتقها المتزايد في المجتمعات الغربية. ورغب في إحياء الماركسية لتكون أداة للتحليل الاجتماعي النقدي عن طريق توسيع مفاهيمها الرئيسة وإعادة تشكيلها.

بُنيَ صرحُ الماركسية النظرية حول مفهوم العمل؛ فمن خلال العمل، صنع البشر أنفسَهم والمجتمع والتاريخ وأعادوا تكوينها. ومع ذلك، فإن مفهوم العمل عند ماركس مشوش، وكثيرًا ما يُختصر ليصبح فهمًا ماديًا أحادي الجانب؛ فمبدئيًا، يشير العمل إلى كفاحنا من أجل التحكم في القوى الاجتماعية والطبيعية باعتباره وسائل للبقاء في قيد الحياة. ويُبدي العمل كذلك بعدًا «مثاليًا»، وذلك لأن السلوكيات كلها موجهة بمعايير، وتنطوي على معتقدات وقيم مشتركة من شأنها أن تُمَكن من التعاون الاجتماعي والصراع الاجتماعي المنظم. كان يجدر برؤية ماركس المتعددة الجوانب والخاصة بالعمل أن تشجعه على وضع مفاهيم ونماذج اجتماعية وتفسيرات من شأنها أن تؤكد كلًّا من الديناميات المادية مثل التطور التكنولوجي والتنظيمي، والسيرورات المثالية المتعلقة بتغيير المعايير الاجتماعية ومُثل العدالة. ومع ذلك، تدخل نظرية ماركس الاجتماعية، وبصورة متكررة، في مادية أحادية الجانب؛ فهي إمّا أن تتغاضى عن الديناميات المثالية أو الثقافية،وإمّا أن تختزلها إلى تأثيرات ثانوية ناجمة عن السيرورات الاجتماعية المادية.

تناول هبرماس مادية الماركسية في كتاب **إعادة بناء المادية التاريخية** (*The Reconstruction of Historical Materialism*) (ظهر كثير من مواده في الطبعة البريطانية من **التواصل وتطور المجتمع**) [(80)]. واعتمد على البحوث الأنثروبولوجية الأخيرة في اختلافه مع التعريف الماركسي للجنس البشري من حيث العمل، الذي ليس هو سمة فريدة للبشر، لأنه يميز كذلك الكائنات الشبيهة بالإنسان (hominoids). إن ما يميز المراحل الأولى لتطور البشر هو تنظيم العمل على أسس القرابة. يضاف إلى ذلك أن القرابة ترتيب تحدده اللغة والرموز الثقافية. بتعبير آخر، اقترح هبرماس أن العمل واللغة - أو العمل والفعل التواصلي أو الرمزي - أساسيان للجنس البشري. وبالتالي، يجب أن تتضمن الاستراتيجيا المفاهيمية للنظرية الاجتماعية عناية مزدوجة بسيرورات مادية تدور حول العمل والكفاح من أجل البقاء والسيطرة، وبسيرورات مثالية مركزة على استحداث عالم رمزي من المعاني والهويات والتضامنات الاجتماعية.

أفضت جهود هبرماس في إعادة بناء الماركسية بناءً مفهوميًا، بوصفها نظرية اجتماعية متعددة الأبعاد، إلى جعله يتحدى مركزية مفهوم نمط الإنتاج؛ فبحسب ماركس، يحدد نمطُ الإنتاج بنية المجتمع الأساسية. وفي فهم ماركس أن نمط الإنتاج مكوَّن من قوى الإنتاج وعلاقاته، حيث تتضمن قوى الإنتاج المواد الخام والتكنولوجيا والقوى العاملة والمهارات التنظيمية والمعرفة، في حين تشير علاقات الإنتاج إلى العلاقات الاجتماعية المتصلة بحيازة الممتلكات. رأى ماركس أن طبقة أصحابِ الممتلكات تمارس سيطرة على قوى الإنتاج (فهي تحدد تقسيم العمل، مثلًا) وعلى العمال؛ إذ تشكل قوى الإنتاج وعلاقاته الأساس الاقتصادي للمجتمع والذي يحدد البنية الفوقية الثقافية والسياسية. ويُنظر إلى التاريخ على أنه تكشُّف تقدمي للتناقضات الداخلية في أسلوب الإنتاج أو الأساس الاقتصادي. ويدخل تطور قوى الإنتاج لا محالة حيز الصراع مع علاقات الإنتاج أو الإطار الاجتماعي للاقتصاد؛ على سبيل المثال، تناقضَ تطور التجارة والتصنيع في أواخر عصر الإقطاع الأوروبي مع هيمنة العلاقات والمؤسسات الاقتصادية الاجتماعية الزراعية. والصراع الطبقي هو الآلية التي تؤذن بمجيء نمط إنتاج جديد. وهكذا، انتهى كفاح الطبقة البرجوازية الجديدة ضد النبلاء ملّاك الأراضي في أواخر عصر الإقطاع في أوروبا بانتصار البرجوازية وظهور المنظومة الرأسمالية النامية. وسوف يكون وصول الطبقة العاملة إلى السلطة ومجيء الاشتراكية علامة على نهاية التاريخ من حيث هو قصة صراع طبقي.

يجادل هبرماس بأنه يجدر بالنظرية النقدية المُجدَّدة أن تتخلى عن صيغة المادية التاريخية هذه؛ إذ إن هذه الصيغة غير قادرة على استيعاب الاعتماد المتبادل بين الاقتصاد والدولة والثقافة في المجتمع الرأسمالي الحديث. فمن خلال مفهوم علاقات الإنتاج (أي العلاقة بين أصحاب الممتلكات والعمال)،

يتمكن ماركس من توضيح كيف يجري توجيه تصرفات الأفراد - عمالًا ورأسماليين - وتنظيمها. وقد اعتمد بشكل مكثف على اللجوء إلى قوة القواعد القانونية وإلى سلطة الرأسماليين الاقتصادية والسياسية من أجل تفسير سيرورات الضبط والدمج الاجتماعيين. إن ما يفتقر فكر ماركس إليه هو تحليلات المعايير الاجتماعية اللاقانونية والمُثل الناظِمة للسلوك؛ إذ ليس هناك فهم لمركزية تشكيل الهوية بالنسبة إلى كلٍّ من التنظيم والصراع الاجتماعيين؛ ولا نجد عند ماركس أي تحليل لإنشاء جماعات التضامن بين أوساط العمال أو الرأسماليين.

انتقد هبرماس الماركسية لأنها اختزلت الأساس الاجتماعي إلى أساس اقتصادي؛ إذ حدد ماركس الاقتصاد باعتباره العامل الحاسم في تشكيل البنى الثقافية والقانونية والسياسية. وهذه الاختزالية ذاتها واضحة في تعريف الماركسية لعلاقات الإنتاج بقرينة العلاقات الاقتصادية المحددة أو بعلاقات حيازة الملكية، حيث إن ماركس افترض أن التملك القانوني لوسائل الإنتاج في جميع المجتمعات يحدد علاقات الإنتاج، أي إن أصحاب الممتلكات يسيطرون على القوى العاملة وعلى تقسيم العمل وتوزيع الثروة، وفي نهاية الأمر على التشكيل المؤسسي للمجتمع. وبالتالي، يمكن وصف جميع المجتمعات من حيث العلاقات الطبقية القائمة على أساس اقتصادي: فما الديناميات المؤسسية إلا صوغ لهذه القاعدة الاقتصادية. وهذا أمر عارضه هبرماس، مقترحًا أن في المجتمعات الرأسمالية الليبرالية وحدها (من منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا حتى منتصف القرن العشرين) تتخذ علاقات الإنتاج لنفسها شكلًا اقتصاديًا مباشرًا، أو يكون الاقتصاد هو أساس التشكيل المؤسسي. أمّا في المجتمعات الأخرى، فتنظم المجالات غير الاقتصادية الوصول إلى وسائل الإنتاج، وتقرر توزيع الثروة، وتحدد الأشكال السائدة للهوية والاندماج الاجتماعي؛ على سبيل المثال، في المجتمعات «البدائية»، تشكل بنى القرابة الأساسَ الاجتماعي أو الكُنه المؤسسي، أي لا يمكن اختزال تشكيلها وعملها إلى علاقات الملكية، ولكن هذين التشكيل والعمل مرتبطان بمنظومات تصنيف رمزية معقدة وبقواعد تحكم الأدوار والعلاقات الأسرية والاجتماعية والسياسية. ولم يقلل هبرماس من أهمية العلاقات الاقتصادية، بل كان اعتراضه مركّزًا على اختزال الديناميات الثقافية والسياسية إلى ديناميات اقتصادية.

دفعت شواغل مماثلة هبرماس إلى إجراء مراجعة نقدية للنظرية الماركسية الاعتيادية بشأن التغيير الاجتماعي؛ إذ فسرت الماركسية التقليدية التغيير بأنه مدفوع بفعل التناقضات الداخلية في نمط الإنتاج. وعند منعطفات حاسمة معيّنة، تصبح علاقات الإنتاج عائقًا أمام تطور قوى الإنتاج، حيث إن من شأن اختلال توازن المنظومة أن يفرز أزمة اجتماعية يجري حلها بـ «تعديل» علاقات الإنتاج إلى مستوًى من تطور قوى الإنتاج أعلى ممّا سلف. جادِل هبرماس بأن

الضغط الذي تمارسه قوى الإنتاج على علاقات الإنتاج يمكن أن يفسر تفاقم الأزمة الاجتماعية، إلا أن ذلك الضغط لا يمكنه أن يفسر ضروب التغيرات المؤسسية والثقافية التي يجب أن تحدث حتى يترتب عليها ثورة اجتماعية. تتضمن التغيراتُ الرئيسة في «علاقات الإنتاج» معاييرَ اجتماعية، ومُثل عدالة اجتماعية، وترتيبات مؤسسية جديدة كلها، كما أنها تتضمن أشكالًا مختلفة من الهوية والاندماج الشخصي والاجتماعي. وعندما يواجه الأفراد أزمة اجتماعية تتطلب التجديد في المعاير الاجتماعية والهويات والاندماج الاجتماعي، فإنهم لن يكونوا قادرين على تطبيق المعرفة العلمية - التقنية، بل لا يمكن التفكير في نقلة مؤسسية عريضة من دون إجراء تعديل في طابع معرفتنا الأخلاقية، أي في الأفكار المتعلقة بالمعايير الاجتماعية والعدالة والهويات والجماعات. بتعبير آخر، في حين تستطيع المعرفة العلمية - التقنية - الإدارية أن تفسر تطور قوى الإنتاج، فلن يستطيع تفسيرَ تنظيم علاقات الإنتاج أو الإطار المؤسسي للمجتمع سوى تطبيق المعرفة الأخلاقية. وتحدث الثورة الاجتماعية عن طريق تطبيق التقاليد العلمية - التقنية والمعرفة الأخلاقية باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من التقاليد الثقافية والقانون والعادات الاجتماعية ووجهات نظر العالَم الاجتماعي.

سواء كان هبرماس يتناول المفاهيم الماركسية الأساسية عن العمل أو نمط الإنتاج أو التطور الاجتماعي، فإنه كان يهدف إلى إعادة بناء أسس المادية التاريخية نفسها بناءً مفاهيميًا؛ فلِكي نتوصل إلى فهم شامل للمجتمع، فإن ممّا هو مركزي في هذا المسعى هو ادعاء أنه يتعين على مفاهيمنا الأساسية أن تكون قادرة على إدراك الديناميات المادية المتمركزة حول إعادة الإنتاج الاقتصادي، بل وإدراك العمليات المثالية المعنية بتشكيل الهويات والتضامنات الاجتماعية أيضًا. في قلب نظرية هبرماس الاجتماعية رؤية هادية للفعل الاجتماعي والمؤسسات الاجتماعية والتطور الاجتماعي؛ إذ جرى تصوّر البشرية على أنها تتطور على مسار مزدوج من الضبط النفسي والاجتماعي المتزايد من خلال التقدم العلمي - التقني والخضوع لتطور أخلاقي عن طريق تقدم التقاليد الأخلاقية.

تصور هبرماس أن التطور الاجتماعي يحدث على مستويين معًا، التطور العلمي التقني - الإداري والتقدم الأخلاقي. يتضمن التطور على المستوى الأول عمليات عقلنة اقتصادية وتكنولوجية وبيروقراطية. ويتميز الارتقاء بتعظيم كفاءة وفاعلية السيطرة على السيرورات الاجتماعية والطبيعية. وبالنسبة إلى التطور الأخلاقي أو المعنوي، استقى هبرماس من علم النفس التنموي للعالِم بياجيه ومن نظرية التطور الأخلاقي للعالِم كولبرغ كي يضع مخططًا لرؤية تقدمية عن التاريخ تحاذي تطور الفرد المعرفي والأخلاقي؛ فعلى غرار تقدُّم الطفل من حالة الاندماج بين الذات والعالم (المرحلة التكافلية) إلى المرحلة التي تتميز فيها الذات من العالم بوضوح، وتكون قادرة

على التفكّر النقدي (critical reflexivity) (المرحلة الشاملة)، كذلك يمر التطور الأخلاقي، كما يتضح في قوانيننا ونظراتنا للعالم، في تطور موازٍ من الفكر الأسطوري إلى الأخلاقيات الشاملة إلى الموقف النقدي التفكُّري الغربي الحالي. إن قصة التطور البشري التي يرويها هبرماس شديدة التناقض؛ ففي حين تشير الحداثة إلى انطلاقة تاريخية تمكِّن من مستويات غير مسبوقة من الضبط الاجتماعي والاستقلالية، تطلق العنان لقوى البرقطة والعقلانية العلمية - التقنية التي تهدد بإيقاعنا في شرك كابوس اجتماعي.

التحديث الفاشل: انتصار العقل الأداتي

في ستينيات القرن العشرين، كان النقد الماركسي للرأسمالية آخذًا بفقدان صدقيته؛ إذ عَجَّل غيابُ راديكالية الطبقة العاملة والتحول السلطوي للشيوعية السوفياتية بأزمة في الماركسية. وتعزز هذا بصعود الحركات الاجتماعية الراديكالية في أوساط الشباب والطلبة والمجموعات المهمشة (النساء، المثليون، الأقليات الإثنية) التي لا يمكن وصف كفاحها بأنه صراع طبقي. وفي مواجهة هذه الحوادث، سعى مفكرون كثر إلى مراجعة النظرية الماركسية بشأن الرأسمالية. وحاول الماركسيون الجدد تفسير هذه الحوادث مع الاحتفاظ بالتركيز على الأزمة الاقتصادية والصراع الطبقي عن طريق تحليل الانتقال من الرأسمالية التنافسية إلى رأسمالية الشركات الضخمة التي تديرها الدولة.

مع ذلك، كان هبرماس مقتنعًا بأن تطورات ما بعد الحرب كانت تشير إلى إعادة تشكيل رئيسة في المجتمعات الرأسمالية الغربية. وكان يلزم النظرية الماركسية بشأن الرأسمالية إعادة بناءٍ مفهوميٍّ أساسية؛ إذ تغير الموقع الأساسي للأزمة الاجتماعية والصراع الاجتماعي، حيث انتقلت الأزمات الاجتماعية من الاقتصاد إلى الدولة والثقافة. وتمحور الصراع بشكل رئيس حول مسائل الحقوق، ومستوى المعيشة، وحماية البيئة، والحفاظ على سلامة الجماعات، والسيطرة على القرارات المحلية الخاصة بالتعليم والصحة، والشرعنة الثقافية والديمقراطية الاجتماعية. وتدور معركة التغيير الآن في وسط كثير من الجماعات والمجتمعات المحلية على مستوى القاعدة الشعبية. ويتطلب الفهم النقدي لهذه الحركات تحليل ديناميات العلاقات المتداخلة بين الاقتصاد والدولة والثقافة. وسعى هبرماس إلى إنتاج وجهة نظر جديدة عن المجتمعات الرأسمالية الحديثة يمكنها أن تزود مجموعات المعارضة بفهم نقدي لإمكانية العمل السياسي.

يمثّل كتاب **أزمة الشرعية** [81] أول النظريات الرئيسة التي وضعها هبرماس بخصوص الرأسمالية الحديثة. وزعم أن موقع الأزمة الاجتماعية المهم انتقل من المجال الاقتصادي إلى المجالين السياسي والثقافي. وعلى الرغم من أن

الرأسمالية تواصل مواجهة دورات النمو والركود، فإن سياسات الدولة في الإدارة الاقتصادية (مثل السياسات النقدية، دعم الأسعار، شراء فائض السلع) نجحت في تجنب أزمة اقتصادية اجتماعية خطِرة. وظلت الرأسمالية مجتمعًا متناقضًا، إلا أن أزماتها المهمة انتقلت إلى المجالين السياسي والثقافي.

يتحدث هبرماس عن أزمة الشرعنة عندما يسحب الشعب تأييده الحكومة بسبب تصورات أن سياساتها غير منصفة. وتظهر مشكلات الشرعنة لأنه يتعين على الدولة أن تحقق المطالب المتناقضة المتمثلة في ضمان النمو الرأسمالي في الوقت الذي تحافظ فيه على تأييد الجماهير. يتطلب الواجب الأول أن تعطى الدولة الأفضلية للمصالح الخاصة بأصحاب الممتلكات ومديريهم، بينما يستدعي الواجب الآخر أن تتصرف الدولة كما لو أنها كانت تمثل مصالح جميع المواطنين. بتعبير آخر، تعمل المصالح الطبقية للدولة، والتي تتكشف في سياساتها الاجتماعية، على إضعاف تأييد الجماهير العام، والذي هو ضروري للحفاظ على مجتمع ديمقراطي بصورة رسمية. وتتجلى أزمات الشرعنة في لامبالاة المواطنين والسخط الاجتماعي لدى الجماهير، وفي اقتراحات الإصلاح الاجتماعي. ومن شأن هذا كله أن يهدد الوضع الاجتماعي الراهن. وتتمثل ردة فعل الدولة في زيادة التعويضات المادية التي تقدمها إلى السكان الأوسع نطاقًا على شكل خدمات الدعم الممولة من الدولة أو برامج رفاه اجتماعي. ولكن لهذه الاستراتيجيا تأثيرًا محدودًا لأنها تمتص الأرباح وتهدد بحدوث انكماش اقتصادي. وتتمثل الاستجابة الأكثر فاعلية من جانب الدولة في تعزيز أيديولوجيا تكنوقراطية، فإذا أعيد تعريف السياسة على أنها تشتمل على مشكلات تقنية - إدارية ينبغي للخبراء معالجتها، يصبح المواطنون غير نشطين سياسيًا. وتُختزل السياسة الديمقراطية إلى اقتراع دوري، ولهذا أثره في تقليص مشكلات الشرعنة لدى القوى الحاكمة، بينما يضفي الشرعية على الدولة.

من الممكن أن تتكرر مشكلات الشرعنة في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، ولكنها لا تثير أزمة اجتماعية تامة إلا عندما تقترن بـ «أزمة تحفيز» (motivation crisis). وفي حين أن مفهوم أزمة الشرعنة سلط الأضواء على الدولة، فإن فكرة أزمة التحفيز تضع المجال الثقافي في مركز النظرية النقدية. تشير أزمة التحفيز في الأساس إلى تناقض بين المجالين الثقافي والاقتصادي، دعوني أوضح.

اعتقد هبرماس أن المؤسسات الاجتماعية لا تعمل بفعالية إلا إذا كان لدى الأفراد المجموعة الملائمة من المعتقدات والدوافع والقيم. وتعمل التقاليد الثقافية على إدامة هذه التوجهات السلوكية، وتنتقل هذه التقاليد إلى الأفراد من خلال الأسرة والكنيسة والتعليم ووسائل الإعلام الجماهيرية. وفي المجتمعات الرأسمالية المتأخرة، تتمحور حياتنا حول العمل والأسرة والمهنة

والمثل الاستهلاكية والأسرية. وهذه القيم متجذرة في التقاليد اليهودية - المسيحية والليبرالية العلمانية التي يجري اليوم تقويضها بفعل العلمنة والدولانية (statism) والبرقطة والحركات الديمقراطية الراديكالية. ويتأكّل الدعم الثقافي للرأسمالية الحديثة بسبب دينامياتها البنيوية الاجتماعية الأساسية.

ألمح هبرماس إلى نتيجتين محتملتين لأزمة التحفيز: **الأولى** هي إمكان أن تحاول المجتمعات الرأسمالية إقامة نظام مؤسسي على أساس تكنوقراطي. وسيقبل الأفراد بالأدوار الاجتماعية والسياسات المؤسسية في مقابل الحصول على مكافآت مادية (مثل الأمن والنظام والمكانة) من دون حاجة إلى تسويغ المعايير والأهداف المؤسسية بقيم جوهرية، كالعدالة والحرية. أمّا النتيجة المحتملة **الثانية**، فهي تطوُّر المجتمعات الغربية نحو الديمقراطية الاجتماعية. وقد ميّز هبرماس من مطالبات الحركات الاجتماعية الجديدة بالمساواة الاجتماعية والديمقراطية التشاركية إمكانية مجتمع ديمقراطي حقيقي. وبقدر ما تطالب هذه الحركات بتعليل القرارات والسياسات الاجتماعية، فإنها تبرهن على وجود «الأخلاقيات التواصلية» (communicative ethic) التي إذا فُعّلت فسوف تُحول الرأسمالية إلى مجتمع اشتراكي ديمقراطي.

في كتاب **نظرية الفعل التواصلي**، أعاد هبرماس صوغ نظريته بشأن أزمة الرأسمالية الحديثة باعتبارها جزءًا من نظرية كبرى في التطور الاجتماعي، حيث يضع في مركزها رؤية مزدوجة عن المجتمع بوصفه «عالم الحياة» (lifeworld) و«المنظومة» (system). تشير الأولى إلى عالم السلوك الذي يحدث فيه التنسيق أو التنظيم الاجتماعي بواسطة المعتقدات والقيم المشتركة؛ ففي عالم الحياة، يستقي الأفراد من العادات والتقاليد الثقافية لإقامة بنية الهوية المفهومية ومناقشة التعريفات الظرفية، ولتنسيق العمل وتكوين التضامن الاجتماعي. يجعل عالمُ الحياة المجتمعَ ممكنًا من خلال الحفاظ على الهويات والدوافع اللازمة لتحقيق الاستقرار المؤسسي. ولا تتطلب الحياة الاجتماعية المعاني المشتركة فحسب، بل تتطلب أيضًا استراتيجيات لتنسيق الموارد والسيطرة على القوى الطبيعية والاجتماعية، وهذه هي وظيفة مستوى النظم في المجتمع. في سياق التطور الاجتماعي، يكون من شأن الضغوط السكانية والاتصالات ما بين المجتمعية والابتكارات التقنية والحروب أن تنشئ حاجة لتنظيم النشاطات المعقدة والموارد بمساعدة بنى إدارية بيروقراطية متمايزة وظيفيًا. وفيما يكون الفعل في عالم الحياة موجهًا نحو التفاهم المتبادل، يكون التركيز عند مستوى النظم على الضبط والفعالية الإجرائيين.

يُنظر إلى التطور الاجتماعي على أنه عملية عقلنة ذات جانبين للمنظومة الاجتماعية ولعالم الحياة. ويمكن رسم تطور المنظومات الاجتماعية أو العقلنة الاجتماعية باعتبارها عملية زيادة التمايز المؤسسي والتعقيد وتنامي التنبؤ

التنظيمي؛ على سبيل المثال، إن من شأن ظهور مؤسسات وأدوار متمايزة وظيفيًا (كالاقتصاد، والدولة، والتعليم، والأسرة)، والتي لكلٍّ منها وظيفتها الخاصة، أن يعظم الضبط الاجتماعي. ويُحلِّل تطور عالم الحياة أو العقلنة الثقافية من حيث التفكر (reflexivity) المعزز وتعميم المعتقدات وتمايز القيمة أو مجالات المعرفة (العلم والأخلاقيات والفنون). عمومًا ينظر هبرماس إلى التنمية المجتمعية باعتبارها تنمية تقدمية، ومن شأن تمايز النظم الوظيفية أن يعزز الإتقان المؤسسي ويمكِّن من مستويات من الاستقلالية أعلى. وتمكن عقلنة عالم الحياة من الوصول إلى مستويات أعلى من التفكر ومن توسيع المجال العام الديمقراطي.

لسوء الحظ، أعاقت الرأسمالية الغربية تحقيق كامل الإمكانات البشرية المفيدة للعقلنة الاجتماعية والثقافية، وشجعت الرأسماليةُ على وجه الخصوص العقلنةَ الاجتماعية على حساب التطور الثقافي؛ على سبيل المثال، تجاوز تقدم البيروقراطية تقدم الديمقراطية السياسية بمراحل بعيدة، وحجب تطورُ العقلانية العلمية - التقنية التفكير المنطقي في مجال الجماليات والأخلاق. وحابى التطورُ الرأسمالي برقطة المجتمع والحكم على يد نخبة من الخبراء العلميين التقنيين الإداريين. تحدث هبرماس محذرًا ومرددًا أصداء مدرسة فرانكفورت عن «استعمار عالم الحياة»؛ إذ تصور وجود نخبة علمية تقنية إدارية مسيطرة تستولي على الحياة اليومية، وتترجم المسائل الأخلاقية إلى قرارات تتعلق بالتكلفة والفائدة، وتعيد تعريف الخلافات السياسية باعتبارها مشكلات إدارية أو تقنية خالصة. وبقيام «المنظومة» باختراق عالم الحياة بطرق تفكيرها التقنية الإدارية، فإنها تُحدث بلبلة في الهويات والأشكال التقليدية للحياة وأشكال التضامن الاجتماعي والتقاليد الثقافية. ومن شأن عالم الحياة المصاب بالصدمة أن يهدد بقاء المجتمع ذاته. وعاد شبح ماركس للظهور في فكرة أن المجتمع الرأسمالي منظومة متناقضة تحتوي على بذرة تدميرها الذاتي.

لم يكن هبرماس متشائمًا بالكامل، بل علق آماله على الحركات الاجتماعية الجديدة. وفي حين رأى ماركس في الطبقة العاملة آمالًا للبشرية، تطلع هبرماس إلى الحركات الاجتماعية الجديدة لتقاوم استعمار عالم الحياة.

في العقد أو العقدين الأخيرين، تنامت الصراعات في المجتمعات الغربية المتقدمة المنحرفة بطرق شتى عن نمط دولة الرعاية الاجتماعية التي تتسم بالصراع المؤسسي على توزيع الموارد والأعباء. وما عادت هذه المجتمعات تتقدم في مجالات إعادة الإنتاج المادي. وما عادت تُوجَّه عبر الأحزاب والجمعيات. وما عاد من الممكن تهدئتها بالتعويضات. بل تنشأ هذه الأزمات الجديدة في مجالات إعادة الإنتاج الثقافي والاندماج الاجتماعي والتنشئة

الاجتماعية، وهي تحدث في أشكال احتجاج ما دون مؤسسي، أو على الأقل خارج البرلمان [82].

لا يتشابه اهتمام الحركات الاجتماعية الجديدة مع اهتمام الطبقة العاملة بالأجور وبأوضاع العمل، ولكنه «ينصب على جودة الحياة، والحقوق المتساوية، وتحقيق الذات الفردية، والمشاركة، وحقوق الإنسان... وتجد السياسات الجديدة دعمًا قويًا من جانب الطبقات الوسطى الجديدة ومن أوساط جيل الشباب ومن الجماعات ذات التعليم الرسمي» [83]. وتهدف الحركات الاجتماعية الجديدة، خصوصًا تلك التي تتميز بالقواعد الشعبية الديمقراطية المدفوعة بالقيم الموضوعية والأساسية والرؤى الأخلاقية، إلى إعادة تأسيس توازن ملائم بين العقلنة الاجتماعية والعقلنة الثقافية؛ إنها الحاملة للمجتمع العقلاني.

قراءات مقترحة

Held, David. *An Introduction to Critical Theory*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Ingram, David. *Habermas and the Dialectic of Reason.* New Haven, CT: Yale University Press, 1987.

Outhwaite, William. *Habermas.* Cambridge: Polity Press, 1994.

White, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

(76) Max Horkheimer and Theodor Adorno, The Dialectic of Enlightenment (New York: Herder & Herder, 1972); Max Horkheimer, Eclipse of Reason (New York: Seabury,1947); Herbert Marcuse, One - Dimensional Man (Boston, MA: Beacon Press, 1964).

(77) Leo Lowenthal, Literature, Popular Culture and Society (Palo Alto, CA: Pacific Books, 1967); Eric Fromm, Escape from Freedom (New York: Rinehart, 1941).

(78) Jürgen Habermas, Knowledge and Human Interests (Boston, MA: Beacon Press, 1971).

(79) Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, 2 vols. (Boston, MA: Beacon Press, 1984 - 1987).

(80) Jürgen Habermas, Communication and the Evolution of Society (Boston, MA: Beacon Press, 1979).

(81) Jürgen Habermas, Legitimation Crisis (Boston, MA: Beacon Press, 1975).

(82) Habermas, The Theory of Communicative Action, vol. 2, p. 392.

(83) Ibid., p. 392.

الفصل التاسع: ستيوارت هول والدراسات الثقافية البريطانية

بعد الحرب العالمية الثانية، بُذلت جهود جمة لإعادة التفكير في الماركسية. وكان أحد أسباب ذلك أن الماركسية ربما أصبحت أهم منظور نظري لتحليل المجتمعات المعاصرة في بلدان الكتلة السوفياتية بل وفي ألمانيا وفرنسا وإيطاليا وبريطانيا وأستراليا، وغيرها. وبحلول خمسينيات القرن العشرين، أصبحت إحدى صيغ الاشتراكية الماركسية أيديولوجيا رسمية للأحزاب الشيوعية على مستوى العالم، كما أصبحت نافذة في الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية والأحزاب العمالية في أوروبا. ومع ذلك، كانت الماركسية في أزمة؛ إذ أثارت الشيوعية السوفياتية مسألة ما إذا كان الحكم السلطوي في ذلك المجتمع متأصلًا في الماركسية. ولم تحدث أي ثورة للطبقة العاملة في أوروبا، أو في أميركا، قلب الرأسمالية. في الواقع، شهدت سنوات ما بعد الحرب انبعاث الازدهار الرأسمالي. ولم تتمحور الحركات الاجتماعية الراديكالية خلال هذه الفترة حول السياسة الطبقية بل حول مسائل الجندر والعرق والجنسانية والبيئة.

مثّلت فترة ما بعد الحرب تحديًا للماركسية: كيف يمكن إعادة النظر في الماركسية حتى تنخرط في التطورات الاجتماعية الحالية من دون التخلي عن تفردها، الذي يظهر، مثلًا، في تحليلها الاقتصاد السياسي والديناميات الطبقية ومنهجها الكُلي والنقدي والتاريخي، كما يظهر في هدفها المتمثل في ربط النظرية بالتطبيق.

قدمت أعمال هبرماس وستيوارت هول محاولتين مهمتين لإعادة النظر في الماركسية. وفي جزء من خلافاتهما تعبير عن اختلاف بيئتيهما القومية؛ إذ استند هبرماس إلى التقليد المثالي الألماني في بناء المنظومة، في حين أن هول اعتمد الشك البريطاني تجاه النظريات الشاملة، ما أثّر في تقويمه للماركسية. إضافة إلى ذلك، تشكلت نظرية هبرماس النقدية بشكل حاسم بفعل بلوغه سن الرشد في الفترة التي أعقبت النازية مباشرة، بينما بلغ هول سنَّ الرشد وهو من الرعايا التابعين للاستعمار. ولأنه ولد وترعرع في المستعمرة البريطانية جامايكا، فإنه قارب مسائل المعرفة من حيث هويته «ما بعد الاستعمارية»، وعانى الاضطهادَ لكونه من الرعايا الاستعماريين، ومع ذلك، اعتمد كثيرًا على القيم «البريطانية». وكان من فوائد كونه من مواطني الإمبراطورية البريطانية أنه تلقى تعليمه في جامعة أكسفورد، حيث بدأ انهماكه بالماركسية ملتمسًا وجهة نظر نقدية بشأن الحاضر تكون قومية وعالمية في آن.

ستيورات هول: ولد في المستعمرة البريطانية جامايكا في عام 1932، وحصل على منحة رودوس في عام 1951، وسافر إلى بريطانيا للدراسة في جامعة أكسفورد. وخلال سبعينيات القرن العشرين، كان مديرًا لمركز الدراسات الثقافية المعاصرة في برمنغهام، حيث ساعد في تأسيس حقل الدراسات الثقافية. وفي هذا المركز، وسّع هو وزملاؤه حقل الدراسات الثقافية حتى شمل تعريفُ الثقافة ما هو أكثر من الأعمال الأدبية وأشكال الثقافة «الرفيعة» الأخرى؛ فمعتقدات الناس العاديين، والأفلام السينمائية والأغاني الشعبية وطقوس الأعياد كلها جزء من ثقافة المجتمع. جادل هول مدلِّلًا على أن سلوكنا تشكله الرسائل التي تصل من الإعلام الجماهيري والثقافة الشعبية. ومع ذلك، يصر هول على أن الناس ليسوا مجرد مستقبلين مستكينين لهذه الرسائل، بل يفسرونها بنشاط. وتعتمد تفسيرات الناس على عوامل مثل الجندر والطبقة الاجتماعية والمواطَنة وهلم جرّا.

كان هول بمنزلة القوة الموجِّهة لِما يسمى مدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية؛ ففي عام 1964، شارك هول في تأسيس مركز برمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة (الذي أداره نحو 15 عامًا). ونظرًا إلى أن هول كان مرتبطًا بأعمال مدرسة برمنغهام بشكل وثيق، ولأن أهم كتاباته كانت نتاجًا لجهود مشتركة أو جماعية، فإننا سنتناول أعماله في سياق جهود مدرسة برمنغهام لوضع مقاربة مميزة «للدراسات الثقافية» [(84)].

إن «الانعطاف الثقافي» الذي أجرته مدرسة برمنغهام يتصل إلى حد ما بانحدار الإمبراطورية البريطانية؛ فعندما ثارت مستعمراتها الكثيرة من الكاريبي حتى أفريقيا ضد الحكم الاستعماري، ركزت حركات التحرر الوطني على مسائل الهوية الثقافية والسياسة. وأفضى اندلاع الصراع الثقافي في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، وهو الصراع الذي قام به الشباب والحركات النسوية وحركات المثليين والحركات المناهضة للعنصرية، إلى وضع مسائل الهوية الاجتماعية موضع المركز في العمل السياسي. وانتقلت الثقافة الشعبية بدءًا بالملابس وحتى الأفلام والفنون والموسيقى إلى قلب الصراع الاجتماعي. أمّا المنظور الماركسي الذي حدد الثقافة بأنها بنية فوقية، أو الذي ركز أساسًا على الاقتصاد السياسي، فقد بدا أنه غير ذي صلة؛ إذ جعلت مدرسة برمنغهام من دراسة الثقافة جزءًا لا يتجزأ من إعادة نظرها في الماركسية.

لكن، ما الذي تمثله مقاربة مدرسة برمنغهام بالنسبة إلى الدراسات الثقافية؟ طور هول وشركاؤه موقفهم ضد وجهتي نظر نافذتين؛ من ناحية، كان هناك تقليد نخبوي يُعرّف الثقافة من حيث كونها آدابًا رفيعة المستوى وفنونًا وموسيقى ومسرح. ومن ناحية أخرى، عمد الماركسيون وكثير من السوسيولوجيين إلى إختزال الثقافة إلى أيديولوجيا، كما أنهم جعلوا الصراع

الطبقي القائم على أساس اقتصادي هو القوة المحركة للتاريخ. ورغبت مدرسة برمنغهام في أن تدافع عن رؤية للثقافة باعتبارها غير قابلة للاختزال إلى اقتصاد سياسي، ولا هي تُختزل إلى ثقافة رفيعة.

في مواجهة التقليد النخبوي، جادلت مدرسة برمنغهام مدلِّلة على أن الثقافة الرفيعة ما هي إلا جانب واحد من جوانب الثقافة. وينبغي في دراسة الثقافة أن تشتمل على الثقافة الشعبية، كالمجلات والصحف والكتب والأفلام والتلفزيون والموسيقى الشعبية ذات التداول الجماهيري. إضافة إلى ما سبق، لم تُمَأسَس الثقافة بكليتها؛ إذ تشير «الثقافة» بأوسع معانيها إلى اللغة المستخدمة وإلى المعاني والرموز وتفسيرات الواقع التي هي جزء من الحياة الاجتماعية. فليست الثقافة بالشيء الذي يرتبط لدينا بالمتاحف ومعارض الفن والأدب الفائز بالجوائز، بل تتعدى ذلك إلى المعاني - كالمعايير والقيم والمعتقدات والمثل العليا - التي تكوّن مادة الحياة اليومية. فالثقافة متغلغلة في الحياة الاجتماعية، والمجتمع مشبع بالثقافة، سواء كانت اللغةَ التي نستخدمها أو أيديولوجياتنا ومعتقداتنا الدينية، أو ما ننتجه من نصوص وتصاوير. وكما يقول هول، سعت مدرسة برمنغهام للدراسات الثقافية إلى نقل «ساحة النقاش كلها من التعريف الأدبي الأخلاقي للثقافة إلى تعريف أنثروبولوجي لها. ولكنها الآن تعرّف الثقافة من الناحية الأنثروبولوجية على أنها ‘العملية كلها’ التي عن طريقها تُبنى مفاهيم المعاني والتعريفات اجتماعيًا وتتحول تاريخيًا، مع اعتبار أن الأدب والفن نوع ... واحد من أنواع التواصل الاجتماعي» [(85)].

عنى توسيع مفهوم الثقافة أن الطريقة الملائمة لدراسة الثقافة لم تكن مقاربة أدبية جمالية حصرًا، وإنما كانت سوسيولوجيا الثقافة. وبالنسبة إلى التقليد النخبوي، كان لا بد من تحليل الثقافة من خلال المعايير التقويمية الجمالية العامة. وهذا يعنى أن المعايير الرسمية للجمال كانت هي أساس تمييز الثقافة «العالية» من الثقافة «الهابطة». ومع ذلك، إذا كانت الثقافة، سواء كانت رفيعة أو شعبية أو مؤسسية أو غير مؤسسية، تعبيرًا عن التجربة المعيشة وراسخة في حياة الناس الجماعية المشتركة، فينبغي دراستها من منظور سوسيولوجي.

اقترحت مدرسة برمنغهام مقاربة متعددة الأوجه لدراسة الثقافة. وفي مخالفة لبعض الماركسيين، كان ينبغي دراسة الثقافة بطريقة تفسيرية، أي أن تعمد مقاربة الدراسات الثقافية إلى فحص التنظيمَ الداخلي للمعاني، سواء كانت أيديولوجيات سياسية مفصلة أو أدبًا رفيعًا أو برامج تلفزيونية. وتهدف هذه المقاربة السوسيولوجية إلى فهم سبب اكتساب الكائنات أو الأفعال (الكلمات أو العلامات أو الناس أو الأشياء) معاني معيّنة، وكيف يرتبط أحد هذه المعاني بالآخر، وما هي آثارها الاجتماعية والسياسية. في هذا الصدد، تأثر كثير من الدارسين في مدرسة برمنغهام بتقليد التحليل «السيميائي» المرتبط

بمنظّرين من أمثال رولان بارت وأومبرتو إيكو [86]. ويدعي المنظور السيميائي أن معاني الكلمات أو العلامات (مثل الراية أو الملابس أو العربة) لا تحددها علاقاتها بواقع موضوعي بقدر ما تحددها علاقاتها بكلمات وعلامات أخرى؛ على سبيل المثال، معنى «امرأة» لا يحدده فهم الواقع الموضوعي بقدر ما تحدده علاقته بالمصطلح المقابل «رجل»، فإذا كانت المرأة تُعَرَّف - كما يقال - بأنها عاطفية ومحكومة بحدسها، فذلك يعود، جزئيًا، إلى أن الرجل يُعتبر عقلانيًا ويُعمل فكره.

ذهبت مدرسة برمنغهام إلى ما هو أبعد من المقاربة السيميائية الحصرية؛ فالمعاني الثقافية لا تُحَدَّد مطلقًا من خلال العلاقات الداخلية للهوية والاختلاف فحسب. على سبيل المثال، ربما نجد حالة يقدم فيها برنامج تلفزيوني رجالًا عقلانيين ونساء عاطفيات، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن المشاهدين سيفسرون ذلك البرنامج من خلال تلك العبارات، بل يلزم التحليل السيميائي أن يُستكمل بواسطة «دراسات التلقي» أو فحص للطريقة التي يستوعب بها الجمهور نصوص البرنامج أو طريقة تفسيرهم لها.

على سبيل المثال، يهدف باحثون اجتماعيون كثيرون إلى تحديد المعتقدات والقيم الأساسية التي ينتجها الإعلام الجماهيري، ويتتبعون تأثيرها في جمهور الحاضرين (غالبًا يقاس ذلك بواسطة التغيرات في المواقف). في المقابل، تركز مدرسة برمنغهام على «الرموز الثقافية» التي تُنظم النصوص الإعلامية (مثل برامج التلفزيون والراديو أو الأخبار)، ووظيفتها الأيديولوجية، وكذلك الطرق التي يفسر بها المستهلكون هذه النصوص.

يجادل هول مدلِّلًا على أن دراسة وسائل الإعلام عملية ثلاثية [87]؛ فأولًا نفحص وسائل الإعلام من حيث المعاني التي يقصدها المنتجون. وهذه المعاني غير قابلة للاختزال إلى معتقدات وقيم منفصلة، ولكنها منظمة بوصفها «رموزًا ثقافية». ومن شأن ثنائيات (dichotomies) مثل أكثرية/أقلية، طبيعي/غير طبيعي، أخلاقي/منحلّ، راشد/غير ناضج، سليم/مريض أن تنظم في المعتاد النصوص الإعلامية. وهذا يقترح أن وسائل الإعلام تفعل ما هو أكثر من بثّ المعتقدات والقيم؛ إنها تنقل طرق تعريف الأفراد والجماعات وتصنيفهم وتقويمهم. ويوصلنا هذا إلى الجانب الثاني للدراسة الثقافية لوسائل الإعلام، حيث تعمد وسائل الإعلام إلى تصنيف الأفراد والجماعات تبعًا للعرق والجندر والمواطَنة، وغيرها من تصنيفات الهوية، ثم تربط كل جماعة بالثنائية المذكورة أعلاه. وبالتالي، تتداخل ثنائيات مثل غيري/مثلي أو غربي/شرقي مع الثنائيات التصنيفية والمعيارية مثل أكثرية/أقلية أو أسمى/أدنى. إن وسائل الإعلام تفعل ما هو أكثر من التأثير في مواقف الأفراد؛ فهي تشرعن النظام الاجتماعي المتفاوت، وتُعرِّف الحدود الأخلاقية للمجتمع، وبالتالي تحدد أي الممارسات هي المقبولة والصحية والطبيعية والصالحة. أمّا التركيز الثالث في التحليل الإعلامي، فيُدخل مستهلكي النصوص الاعلامية. إن معنى النصوص الإعلامية

ليس ثابتًا ولا هو أحادي المعنى؛ فهول يؤكد، بإصراره على دراسة مستهلكي الإعلام، أن الافراد العاديين لا يستسلمون مستكينين لتحكّم الإعلام، وإنما يعمدون إلى تفسير نصوص الإعلام تفسيرًا نشطًا، وأحيانًا يفعلون ذلك بطرق تخالف المعنى الذي يقصده منتجوها. إن وسائل الإعلام، والثقافة بوجه عام، موضعٌ تُمارَس فيه السيطرة والمقاومة معًا.

يقال إن للمعاني واقعًا مستقلًا؛ إذ ترتبط الثقافة أحيانًا بنص مكوَّن من كلمات أو رموز يتصل معناها بعلاقات تشابهها واختلافها الداخلية. ومع ذلك، فإن المعاني ليست عائمة بحرية، ولا هي منفصلة عن المصالح الاجتماعية ولا عن علاقات القوة والحياة المادية. يمكن أن تكون للمعاني علاقات داخلية وتأثير مستقل في الحياة الاجتماعية، ولكنها مستحدثة بفعل أفراد حقيقيين أحياء مكافحين، وحياتهم متشابكة في المؤسسات الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية غير المتكافئة. ومن الدلائل على ماركسية مدرسة برمنغهام أن هول وزملاءه يجادلون مدلِّلين على أنه لا يمكننا فهم الدور الأيديولوجي للمعاني الثقافية والأوضاع الاجتماعية إلا من خلال تتبّع الرابط بينها. وربما تمدّ الثقافةُ حياة الأفراد والجماعات بالغاية والتماسك، ولكنها متورطة أيضًا في علاقات القوة، ومن شأن بعض المعاني أن يجيز الامتيازات الاجتماعية. وهكذا، فإن تعريف النساء بأنهن عاطفيات ويعملن غرائزهن وأموميات هو جزء لا يتجزأ من المعايير التي توجب على النساء القيام بدور مُقدِّمي الرعاية. ويعني مثل هذا الدور أن النساء سيحظين بسلطة ومكانة اجتماعيتين أقل ممّا لدى الرجال الذين سيهيمنون على الأدوار التي تنطوي على سلطة عامة.

على الرغم من أن مدرسة برمنغهام جعلت من الثقافة موضوعًا حاسمًا في التحليل الاجتماعي، فإن من المهم ألّا يغيب عنا الإلهام الماركسي لسوسيولوجية هذه المدرسة. على غرار هبرماس ومدرسة فرانكفورت، سعى هول وزملاؤه (كثيرون منهم سوسيولوجيون) إلى وضع تحليل اجتماعي نقدي يتخذ من الماركسية مصدر إلهام له. في هذا الصدد، ينبغي أن نلاحظ التأثير المهم للماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي [(88)]، الذي جادل مدلِّلًا على أن الحفاظ على الهيمنة الطبقية لا يتأتى حصريًا من الثروة الاقتصادية والسلطة السياسية، فإن الجماعات الحاكمة تحاول أن تجعل ثقافتها الخاصة بها هي الثقافة السائدة اجتماعيًا بغرض شرعنة حكمها الطبقي. وكان يُقصد من مفهوم «الهيمنة» (hegemony) وصف هذه السيرورة الاجتماعية، وهو كان مهمًّا لسببين، **أولهما** أن الثقافة اعتُبرت جزءًا لا يتجزأ من الحكم الطبقي والسياسة، إذ أصبحت الثقافة جزءًا من عالم السلطة والحكم. و**الثاني** أنه كان يُنظر إلى الحكم الطبقي بوصفه غير مستقر، فحتى الطبقة الحاكمة تحتاج إلى قدر من القبول الجماهيري لتُمسك بزمام السلطة. وبهذه الطريقة، نظر غرامشي إلى الفقراء والطبقات العاملة باعتبارها قوة فاعلة في تشكيل المجتمع. عندئذ اقترح غرامشي رؤية للحياة الاجتماعية أكثر ثقافوية وتركزًا

على الفاعل ومرونة ممّا يمكن العثور عليه في الماركسية الكلاسيكية. وأوصى في مؤلفاته بانتهاج مقاربة للتحليل الاجتماعي كانت في نواح كثيرة أقرب إلى روح السوسيولوجيا الكلاسيكية منها إلى الماركسية، على سبيل المثال، في تأكيدها التحليل النقدي الإمبيريقي وممارسات الأفراد والجماعات وأهمية الثقافة والطابع غير محدد النهاية للتاريخ.

لا يوجد عمل واحد يمثل بذاته هول ومدرسة برمنغهام بشكل واف، ولكن يمكن القول جدلًا إن الكتاب الموسوم **ضبط الأزمة: السطو، والدولة، والقانون والنظام** يُعتبر النص المُعَرِّف بأفكار هول والمدرسة [89]. ونظرًا إلى كونه جهدًا جماعيًا لخمسة مؤلفين ردًّا على لجوء الدولة البريطانية في منتصف سبعينيات القرن العشرين إلى أساليب الحكم القمعية، فإنه يُظهر، وبشكل لطيف، «الماركسيةَ الثقافية» التي تتسم بها مدرسة برمنغهام.

كانت بيئة تأليف الكتاب بريطانيا أوائل سبعينيات القرن العشرين. وعلى الرغم من غياب المعلومات الإحصائية الموثوقة، لاحظ المؤلفون نموًّا هائلًا في الأخبار المنشورة عن «السطو» والنشاط الجديد من الشرطة والمحاكم والحكومة لكبح ما اعتُبر خطرًا اجتماعيًا رئيسًا، وكان يُنظر إلى السطو باعتباره مشكلة قومية. وأراد المؤلفون شرح اختلال التوازن الحاد بين التصدي العام للسطو والتهديد الذي مثله فعليًا.

جعل كتاب **ضبط الأزمة** التصدي العام للسطو الموضوع المركزي للدراسة. ومن غير إنكار ارتكاب أعمال إجرامية عنيفة في هذا الوقت، كان مصطلح «السطو» يُفهم فهمًا وصفيًا بل وفهمًا «تأشيريًا» أو رمزيًا لتطورات اجتماعية أوسع. وبالمثل، ومن دون إنكار أن مظاهر التصدي العام للسطو كانت ملائمة، فإن ردة الفعل المفرطة من الإعلام والمحاكم والشرطة والدولة هي ما يحتاج إلى تفسير؛ إذ تتمثل الفرضية الأساسية لهذا الكتاب في أن ظاهرة السطو وقعت في سياق أزمة قومية، وهي عملت على تشويش المصادر الاجتماعية الحقيقية للأزمة، كما عملت على تسويغ التحول المحافظ في الحكومة القائمة.

جاء مصطلح «السطو» من الولايات المتحدة؛ فبالنسبة إلى الأميركيين، يشير السطو إلى ضروب محددة من الجرائم (العنيفة)، بل وإلى حالات الانسلاخ الاجتماعي في المناطق الحضرية التي صاحبت احتجاجات السود والشباب وغيرهم في ستينيات القرن العشرين. بتعبير آخر، يقترح مصطلح «السطو» شبكة من المعاني الاجتماعية المرتبطة بالصراع العرقي والأزمة الحضرية وانهيار القانون والنظام. إن حقيقة اعتماد هذا المصطلح من الإعلام والمحاكم والدولة البريطانية توحي بوجود قلق مماثل لدى هذه الأمة. هذا الحدس تلقى دعمًا إمبيريقيًا تمثَّل في تصريحات القضاة وفي إنزالهم بـ «مرتكبي السطو»

عقوبات غير متناسبة مع جرائمهم، كما تمثل في تكوين فِرَق شرطة لمكافحة السطو.

جعل الإعلامُ السطوَ خطرًا قوميًا، حتى أن فصولًا كثيرة من كتاب **ضبط الأزمة** خُصصت لتحليل وسائل الإعلام الإخبارية المحلية والقومية. وصوّر الإعلام السطو بطريقة تعيد إنتاج أيديولوجية الجماعات الحاكمة؛ على سبيل المثال، في حين عُرِّف السطو بأنه خطر اجتماعي، نُسب مصدره إمّا إلى إخفاقات الأفراد وإمّا إلى بيئة اجتماعية محبطة، من دون التطرق إلى دور الاقتصاد أو الأسرة أو المدرسة. أثار السطو في الإعلام البريطاني شعورًا بالفوضى الاجتماعية والانهيار الأخلاقي. واعتُقد أن العلاج سيكون من خلال التعليم الأخلاقي وتقوية الأسرة وتعليم الشباب والانضباط وتنظيف البيئة، بدلًا من المطالبة باستحداث مدارس ووظائف أكثر بأجور أفضل. وفي النهاية، جعل الإعلام من مرتكبي جرائم السطو «شياطين شعبية» تقف على النقيض التام من القيم البريطانية، مثل الاحترام والانضباط، والتواضع وتحمّل المسؤولية والحشمة.

كان من شأن تأكيد المعنى الاجتماعي للسطو أن يثير تساؤلات حول وضعه كجريمة، كما أنه أثار في الحقيقة تساؤلًا أوسع حول تصنيف الجريمة نفسها؛ فبدلًا من النظر إلى أفعال معيّنة بوصفها «إجرامية» من دون لبس، جادل المؤلفون مدلِّلين على أن ما يُعَرَّف بأنه جريمة كثيرًا ما يُختَلف فيه بسبب ارتباط تصنيفات كهذه بصراعات اجتماعية أوسع. يمكن أن يكون تجريم بعض الأفعال استراتيجيا للدولة من أجل ضبط الأفراد المتمردين والحركات المتمردة. وبالمثل، يمكن أن يُعتبر السلوك المنتهك للقانون عملًا سياسيًا. بالفعل، يمكن أن تصبح ممارساتٌ «إجرامية» معيّنة محلًا لصراع سياسي محتدم. وهذه هي الحال مع السطو؛ إذ كان يُنظر إلى ردة فعل الجماهير تجاه السطو باعتباره ردًّا على جريمة بعينها، بل ويعمل السطو باعتباره علامة على انهيار مُتَصَوَّر للقانون والنظام؛ إذ يصبح فعل السطو ذاته وسيلة للأفراد لتنظيم احتجاج اجتماعي. ولكن، ماذا كان السياق الاجتماعي والسياسي الذي جعل من السطو محلًا للصراع الاجتماعي؟

لنتذكرْ فكرة غرامشي أن الحكم الطبقي ينطوي على جماعة مهيمنة اقتصاديًا تصير قوة قومية حاكمة. ويتحقق ذلك من خلال سلطة الدولة القسرية (القوانين، التشريع، الشرطة، القوة العسكرية) ومن خلال صوغ تحالفات بين شرائح طبقية وتحويلها إلى تكتل حاكم، وأخيرًا وليس آخرًا، إقامة توافق حول شرعية الطبقة المهيمنة وقيمها الاجتماعية والسياسية. وهذا التوافق المذكور أخيرًا ضروري في المجتمعات الليبرالية الديمقراطية التي تُبدي انتخابات دورية وحكومة برلمانية ومجتمعًا مدنيًا مفتوحًا، والتي تتطلب ولاء المواطنين شرطًا لاستتباب نظام الحكم. ولا تتحقق الهيمنة الطبقية إلا إذا جرى كسب قبول المحكومين. وفي حالة نجاح ذلك، سيظهر الحكم الطبقي بمظهر

ديمقراطي، وتتخفي السيطرة الطبقية وراء لافتة عليها مفردات الحقوق وحكم القانون والتمثيل في المجالس النيابية والمساواة المدنية. وتتمثل أهم أطروحات كتاب **ضبط الأزمة** في أن المجتمع عانى في بداية سبعينيات القرن العشرين انهيارَ القبول وأزمةَ الهيمنة. وكردة فعل، انحرف الحكم الطبقي نحو تدابير قسرية من جانب الدولة. وكان الهلع من السطو طريقًا لكسب دعم المواطنين لأن تتخذ الدولة إجراءات قمعية لضمان الهيمنة الطبقية.

بعد الحرب نجحت بريطانيا في التوصل إلى توافق هش فحسب. كان ولاء المواطنين متوقفًا على قدرة الدولة على إدارة الرأسمالية بنجاح كاف لتجنّب الأزمات وتأمين العمالة الكاملة وإقامة دولة الرفاه السخية، كما كان متوقفًا على وجود روح التعاون بين رأس المال والعمل. ومع ذلك، بحلول نهاية خمسينيات القرن العشرين، كان من شأن تراجع الأرباح وتباطؤ معدلات النمو الاقتصادي، إلى جانب التضخم، إضعاف قدرة بريطانيا على التنافس في الاقتصاد العالمي، وكانت سياسات الاحتجاج تعني المتاعب. وبحلول عقد الستينيات، تعثّر التوافق بشدة. وبسبب استمرار التدهور الاقتصادي والتوترات بين الرأسماليين والعمال وتضخّم منظومة الرفاه التي استنزفت رأس المال الذي تشتد الحاجة إليه في الاقتصاد، وأخيرًا وليس آخرًا، سلسلة التمردات من جانب الشباب والطلبة والمهاجرين والملونين والنساء والمثليين، كل ذلك أضعف شروط الحكم التوافقي. كانت بريطانيا تمر بأزمة سياسية، وبدلًا من محاولة استعادة التوافق القومي، انتقلت الجماعات الحاكمة إلى استراتيجيات القمع من جانب الدولة. ومن خلال تعريف الأزمة بأنها في الأساس انهيار للقانون والنظام، تمكنت الدولة من توسيع تدابيرها القسرية وتوسيع مدى تدخّلها في الشؤون الاجتماعية والتقليل من أهمية الحقوق وأهمية العملية الديمقراطية فيما تعزز الضبط الإداري.

كان الهلع من السطو جزءًا من هذه الأزمة القومية؛ فمن خلال العمل على تكثيف الاحتجاجات والصراعات الاجتماعية الكثيرة في فكرة الانهيار الاجتماعي والأخلاقي، وتجسيدها في هيئة المجرم الساطي، تمكنت الدولة - تحت راية القانون والنظام والفضيلة البريطانية - من أن تعمد، وبصورة شرعية، إلى مراقبة مجموعات المعارضة والتحكم فيها. وبذلك، ستتمكن الفئات الحاكمة من الحفاظ على هيمنتها وشرعيتها عن طريق إخفاء المصادر العميقة للأزمة الاجتماعية (مثل الصراع الطبقي، اللاعقلانية الرأسمالية، احتجاجات الجماعات الثانوية)، وليس هذا فحسب، بل وسيكون ولاء المواطنين وشيكًا إلى حد أنهم سيعتبرون أن الانهيار العام للنظام هو مصدر مشكلاتهم الشخصية والقومية. من هنا، سمح «الهلع» من السطو للجماعات الحاكمة بإزاحة الأزمة الاجتماعية البريطانية من الاقتصاد والبنية الاجتماعية نحو حادث وجماعة محددَين، كما أتاح تبرير تضخيم الإجراءات القسرية من جانب الدولة. وأدت هجمات الدولة على العمال والمِهاجرين السود وعلى

الإباحية الجنسية والاحتجاجات الاجتماعية إلى نشوء أساس للتاتشرية، التي هدفت إلى تفكيك دولة الرفاه، وتشجيع الاقتصاد الحر، وإضعاف الاتحادات العمالية وحركات المعارضة [(90)].

لم يكن كتاب **ضبط الأزمة** تحليلًا اجتماعيًا بارعًا فحسب، بل كان أيضًا نقدًا لانزلاق الدولة البريطانية نحو اليمين. سعى هول وزملاؤه إلى التشديد على تقهقر الدولة بعيدًا عن الديمقراطية الاجتماعية. وأكدوا أن الأسباب لم تكن كامنة في الانهيار الاجتماعي العام للقانون والنظام، وإنما كانت كامنة في التناقضات الرأسمالية وحركات الاحتجاج الكثيرة التي تحدَّت بعض المؤسسات الرئيسة والمعتقدات والقيم الثقافية في المجتمع البريطاني. بتعبير آخر، كان الكتاب المشار إليه بمنزلة اعتراض على السياسة البريطانية التي كان هدفها صوغ حصيلة النضالات الاجتماعية. وعلى غرار سوسيولوجيا الجمهور لميلز والنظرية النقدية لهبرماس ، سعت مدرسة برمنغهام إلى إرساء تقليد للتحليل الاجتماعي النقدي يكون إمبيريقيًا، بل ومنخرطًا سياسيًا.

كان هول يشير أحيانًا إلى مفهوم غرامشي بشأن «المثقف العضوي» من أجل وصف العلاقة المثالية بين المثقف الأكاديمي والحياة العامة؛ إذ يهدف مثل هؤلاء المثقفين إلى استخدام المعرفة الاجتماعية لشرح التناقضات الاجتماعية اليومية الرئيسة وصوغ استجابة لها. كان المثقف التنويري الشامل الذي اقترح نظريات عظيمة وأدلى بتصريحات مهمة عن تطور البشرية أقل ارتباطًا من المثقف العضوي بجماعات ومؤسسات وحركات اجتماعية محددة؛ إذ إن كلام المثقف العضوي من وجهات النظر العامة عن البشرية أقل من كلامه من موقع اجتماعي محدد (ضمن مؤسسة أو حركة) حيث ينخرط في الصراعات في سياق تاريخي اجتماعي محدد. إن اندغام المثقفين اجتماعيّا هو تمامًا ما يدفع إلى المشاركة الجماهيرية ويجعل الاعتراض السياسي الفعال ممكنًا.

على غرار هبرماس ومدرسة فرانكفورت، سعى هول ومدرسة برمنغهام إلى إعادة النظر في الماركسية. إلا أنهم في النهاية صاغوا وجهة نظر اجتماعية انحرفت عن فكر ماركس في نواح مهمة؛ فبانتقال التحليل الثقافي إلى صلب التحليل الاجتماعي، وبحلول الحركات المتمحورة حول الهوية محل العمل - أو تكميلها له - بوصفها قوى التغيير الرئيسة احتفظت عمليات إعادة البناء المفهومي هذه بروح النقد الماركسية أكثر من احتفاظها بما في الماركسية من تحليل سياسي اقتصادي قائم على أساس طبقي.

قراءات مقترحة

Gilroy, Paul, L. Grossberg, and A. McRobbie (eds.). *Without Guarantees*: *In Honor of Stuart Hall.* London: Verso, 2000.

Morley, David and Kuan - Hsing Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies.* New York: Routledge, 1996.

Turner, Graeme. *British Cultural Studies*. New York: Routledge, 1992.

(84) من أجل نظرة عامة لمدرسة برمنغهام، يُنظر:

Stuart Hall, «Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems,» in: Stuart Hall et al. (eds.), Culture, Media, Language (London: Hutchinson, 1980).

(85) Ibid., p. 19.

(86) Roland Barthes: Mythologies (New York: Hill & Wang, 1972); Fashion System (New York: Hill & Wang, 1983); Umberto Eco, A Theory of Semiotics (Bloomington: Indiana University Press, 1975).

(87) Stuart Hall: «Encoding/Decoding,» in: Hall et al. (eds.), Culture, Media, Language, p. 19; «Deviancy, Politics and the Media,» in: Paul Rock and Mary McIntosh (eds.), Deviance and Social Control (London: Tavistock, 1974).

(88) Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks (New York: International, 1971); ينظر:

Stuart Hall, «Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity,» in: David Morley and Kuan - Hsing Chen (eds.), Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies (New York: Routledge, 1996).

(89) Stuart Hall et al., Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order (London: Macmillan, 1978).

(90) Stuart Hall, The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left (London: Verso, 1987).

الفصل العاشر: السوسيولوجيا النقدية لأنتوني غيدنز وبيار بورديو

ثبت أن المنظّرين النقديين الألمان وعلماء الدراسات الثقافية البريطانيين مؤثرون بشكل هائل في تطوير النظرية الاجتماعية الأوروبية؛ فهُم قدّموا بدائل من الماركسية العلمية المتميزة في كثير من الأحيان بطابع عقائدي جامد. وقارب المنظّرون، أمثال هبرماس وهول، أفكار ماركس، متطلعين إلى مراجعتها إلى أبعد مدى. إضافة إلى ذلك، اعتمدوا كثيرًا على أفكار غير ماركسية عن المجتمع والتاريخ والسياسة؛ فهبرماس وهول، بصورة خاصة، عمدا إلى إدخال الماركسية والسوسيولوجيا الكلاسيكية لدوركهايم وفيبر في حوار مثمر ومبدع إلى حد كبير. وفي سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، انتشرت فكرة التوليفة النظرية الجديدة التي تدمج بين الماركسية والسوسيولوجيا وتيارات الفكر الاجتماعي الأخرى. ويُعتبر البريطاني أنتوني غيدنز والفرنسي بيار بورديو اثنين من أهم ممّن بذلوا جهودًا مقنعة بعيدة المدى ترمي إلى توطيد هذا التوليف النظري.

أنتوني غيدنز

كان هدف أول كتاب مهم لغيدنز، وهو **الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة** [(91)]، يتمثل في نقل الطريقة التي نفكر بها في المؤلفات الكلاسيكية وفي النظرية الاجتماعية، بعيدًا عن نظرية بارسونز العظيمة نحو مقاربات تؤكد التاريخ والتفاوت الاجتماعي والنقد الاجتماعي. ومع ذلك، فبحلول ثمانينيات القرن العشرين، كان غيدنز قد وضع نظرية إن لم تكن «منظومة سوسيولوجيا»، فإنها نظرية على قدر من الشمول والـ «عظمة» بحيث تشابه نظرية بارسونز [(92)]. لم تكن هذه مجرد حالة مُنَظِّر تائه في معضلات منطقية أو منظّر أغوته مفاتن بناء المنظومة، بل كان هذا ردة فعل غيدنز على التشرذم والانقسام الحاصل في السوسيولوجيا في أثناء سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته. إضافة إلى ذلك، كان تحوّل غيدنز إلى النظرية العامة ردة فعل تجاه الإمبيريقية والعلموية الغالبتين على السوسيولوجيا الأميركية والسوسيولوجيا البريطانية. وشعر غيدنز، في ما هو ترداد لأصداء خصمه بارسونز، بأنه مضطر إلى الدفاع عن الفكرة التي تقول إن هناك مستوًى من التفكير النظري، بمعزل عن التحليل الإمبيريقي والمنهجية، أو بناء النماذج والأطر التفسيرية، لا بد من أن يُعترف به باعتباره جانبًا محوريًا في السوسيولوجيا.

أنتوني غيدنز: ولد في عام 1938، وتلقى تعليمه في كلية لندن للاقتصاد وفي جامعة كامبردج، وهو يشغل الآن منصب عميد كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية. وعلى الرغم من أنه بدأ حياته العلمية ناقدًا شرسًا لنظرية بارسونز العظيمة، فإن من المفارقات أنه أصبح أحد أهم واضعي النظريات العظيمة في عصره. يعتقد غيدنز أن علم الاجتماع لا يقتصر على إخبارنا عن طبيعة الواقع الاجتماعي، بل يساعدنا أيضًا في تشكيل عالمنا. أليس صحيحًا اليوم أن كثيرًا منا يقرأ ويعرف أفكار السوسيولوجيين والاقتصاد، ويؤثر هؤلاء في بعض الأحيان في طريقة تفكيرنا وتصرفنا؟

يعتبر غيدنز أن الانقسام الحاصل في أصل السوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية هو انقسام بين مقاربتي التحليل الاجتماعي المتمركزتين حول الفاعل وحول البنية، حيث تركز المقاربة الأولى على الفرد وعلى نياته أو دوافعه أو قيمه، باعتبار أنها تشكل الحياة الاجتماعية، بينما تشدد المقاربة الثانية أهمية السيرورات الاجتماعية، مثل الديناميات التنظيمية أو الطبقية في تفسير الحياة الشخصية والاجتماعية. وفي حين أن الأولى مثّلتها مقاربات كالتفاعلية الرمزية (symbolic interactionism) ونظرية التبادل، فإن الثانية سمة مميزة لكلٍّ من البنيوية الأميركية والفرنسية (كما لدى بلاو وليفي ستروس)، كما أنها سمة للماركسية وللوظيفية. وبمعنى من المعاني، يعبّر الانقسام بين مقاربتي التحليل الاجتماعي المتمركزتين حول الفاعل وحول البنية، عن انقسام طويل الأمد في شأن ما إذا كان التاريخ والحياة الاجتماعية نتاج قرارات الأفراد وإبداعهم أم نتاج القوانين الاجتماعية والسيرورات الاجتماعية اللاشخصية. يعتقد غيدنز أن طريقة تصوّر السوسيولوجيين للفاعلية والبنية ستدخل في تشيكيل بحوثهم الإمبيريقية ومنظوراتهم الاجتماعية والتاريخية الأوسع.

يميل المنظّرون الاجتماعيون الذين يتجنبون الفعل الأحادي البُعد، أو المقاربة المتمركزة حول البنية، إلى صوغ مفهوم العلاقة بين الفرد والمجتمع، باعتبار أنها دينامية ذات تأثير متبادل، فيقال إن الفرد يستحدث المؤسسات الاجتماعية والثقافة، غير أن هذه البنى تكبح بدورها السلوك الفردي. والمشكلة في مثل هذه الصيغة مشكلة ثنائية. **أولًا**، يمكن بسهولة أن تنتقل مثل هذه المقاربات إلى اختزالية أحادية الجانب، إذ تُولى الأهمية السببية الأساسية إمّا للفعل وإمّا للبنية (مثل انزلاق ماركس وبارسونز في البنيوية)؛ **ثانيًا**، إن الفرد هو دائمًا في الأصل كائن اجتماعي ويستحيل تصور المجتمع من دون افتراض فعل فردي. وبدلًا من مقاربة العلاقة بين الفرد (الفاعلية) والمجتمع (البنية الاجتماعية) باعتبارها علاقة تفاعلية، اقترح غيدنز أن ننظر إلى الفاعلية والبنية باعتبارهما مجرد جانبين مختلفين لجميع الممارسات الاجتماعية؛ إذ يمكننا أن نميز في الفعل الإنساني بين جانب الفاعل والجانب البنيوي، غير أن هذا التمييز تحليلي وليس حقيقيًا.

يُدخِل غيدنز مفهوم «ازدواجية البنية» (duality of structure) من أجل الإحاطة بالطابع الثنائي للممارسة الاجتماعية المشار إليه؛ إذ يقال إن البنى الاجتماعية هي بيئة الفعل (medium of action)، وهي تجعل الفعل ممكنًا. كما أن إنتاج تلك البنى الاجتماعية يعاد من خلال الفعل الاجتماعي. تنطوي هذه المقاربة على النظر إلى البنى الاجتماعية بوصفها «نظامًا افتراضيًا» أكثر من كونها واقعًا اجتماعيًا منفصلًا عن الفرد. يقصد غيدنز بـ «النظام الافتراضي» أن البنية الاجتماعية حاضرة - بمعنى من المعاني - في أذهان الأفراد بوصفها معرفة عملية بماهية القواعد (الإجراءات أو الأعراف المسلَّم بها) وبماهية الموارد (المرافق المادية والاجتماعية المستخدَمة لإنجاز الأمور) الضرورية والملائمة للسلوك الاجتماعي في مختلف الحالات؛ على سبيل المثال، يعرف اللاعبون ما هي القواعد التى تجعل مباراة البيسبول ممكنة، ولكن لا تدخل تلك القواعد في مجرى الحياة الاجتماعية إلا في سلوكهم. أو تأمل الطريقة التي تكون بها اللغة حاضرة فحسب من خلال فعل الكلام لدى الأفراد، ولكنها حاضرة أيضًا باعتبارها نوعًا من الواقع الافتراضي، أي في أذهان الأفراد، لكنها منفصلة عنهم. وازدواجية البنية مشهودة في أن اللغة تجعل ممارستنا الكلام ممكنًا، غير أن تلك الممارسة تعيد بدورها إنتاج اللغة. إضافة إلى ذلك، تتيح ازدواجية البنية لغيدنز أن يجادل مدلّلًا على أن الخصائص البنيوية للفعل البشري ليست مُقيِّدة فحسب، بل إنها - بحسب ما يشير مثال اللغة - تجعل السلوك البشري ممكنًا أيضًا. إن مقاربة الحياة الاجتماعية باعتبارها عملية «هيكلة» (structuration) لا يعني أن شؤون البشر تكون دائمًا في حالة تدفق؛ إذ تصبح الممارسات الاجتماعية منمَّطة (patterned) داخل المنظومات والمؤسسات الاجتماعية، ويمكن تحليل هذه الانتظام الاجتماعي من حيث قواعده المحددة ومن حيث تنظيمه الموارد وديناميات السلطة التي تُكوِّن الخصائص البنيوية الرئيسة لجميع المنظومات الاجتماعية. صاغ غيدنز من هذه التصنيفات الجوهرية - ازدواجية البنية، القواعد، الموارد، المنظومات الاجتماعية - نظرية عامة بشأن المبادئ البنيوية لمختلف أنواع المجتمعات وبشأن ديناميات التغيير الاجتماعي في التاريخ العالمي.

إن الغرض الرئيس في رأي غيدنز هو أن الحياة الاجتماعية ليست مجموعة من الأفعال الفردية، ولا نظامًا بنيويًا اجتماعيًا. وبدلًا من ذلك، تُقارَب الحياة الاجتماعية بوصفها سيرورة يكون فيها المفهوم الرئيس هو الممارسة الاجتماعية، ولها جانب «فاعلي» وآخر «بنيوي». هذه المقاربة الإجرائية للحياة الاجتماعية أساسية لنظرية غيدنز الاجتماعية برمّتها. وبالتالي، فإنه يرفض الوضعية بقدر ما يمكن الأطراف الفاعلة أن تتعلم المعرفة العلمية الاجتماعية - بما فيها المبادئ العامة للحياة الاجتماعية - وتدمجها في السلوك، وبذلك تغير شروط صلاحيتها. ويقال إن التفكر المنسوب إلى الأطراف الفاعلة العادية يقوّض الوضعية إلى حد يُمَكِّن الأفراد من أن يعتزموا القيام بأعمال تناقض

المبادئ العلمية الاجتماعية، ويرجع سبب ذلك جزئيًا إلى معرفتهم بها. وبالمثل، ينتقد غيدنز الوظيفية التي تفسر السلوك الفردي من حيث متطلبات المنظومة الاجتماعية أو لوازمها. ويمكن تفسير الأنماط الاجتماعية المنتظمة بأنها النتائج المقصودة وغير المقصودة للممارسات الاجتماعية. ومن شأن هذا أن يتجنب مشكلة تحديد حاجات المنظومة ويحافظ على منظور للحياة الاجتماعية باعتبارها سيرورة، وبالتالي فهي معتمدة على سلوك الأفراد القائم على التفكّر. والمجتمعات عند غيدنز ليست منظومات عضوية أو ميكانيكية، وإنما تتكون من شبكات من الممارسات، بعضها مُمَأسس، ولكنها تصير دائمًا ممكنة من خلال الفعل الفردي القائم على التفكر. في هذا الصدد، ينتقد غيدنز المقاربات التطورية للتاريخ بسبب افتراضها اتجاهًا ومحصلة حتميين، ما يجعل السلوك الفردي محددًا بنيويًا. وبإصرار غيدنز على النظر إلى الأفراد بوصفهم فاعلين بتفكر يتمتعون بالمعرفة، فإنه يقترح مقاربة للتاريخ تؤكد طابعه المفتوح النهاية والمؤسَّس على الصراع. إن وضع الفرضيات الأساسية لنظرية الهيكلة يعني عدم إمكانية تفسير الحياة الاجتماعية والتاريخ من دون أن ننشئ ضمن مفاهيمنا وتفسيراتنا ونماذجنا طريقة للوصول إلى ديناميات إعادةٍ للإنتاج والتغيير الاجتماعيين تشتمل على إشارة إلى الجوانب الزمانية والمكانية للممارسة الاجتماعية وإلى الذوات الفاعلة الانعكاسية التأملية العارفة، وإلى دور السلطة في تشكيل القواعد والموارد. وبمعنى من المعاني، هدف غيدنز أن يُحِلَّ الرؤية الاجرائية للحياة الاجتماعية محل التطوعية (voluntarism) والحتمية البنيوية في كثير من السوسيولوجيا.

لتوضيح قوة الحجة في مقاربة غيدنز النظرية من أجل التحليل الاجتماعي، أريد أن أركز على فكرة رئيسة واحدة في عمله، ألا وهي دور الانعكاسية (reflexivity) والمعرفة في الحياة الحديثة. وكما سبق أن رأينا، كان غيدنز ناقدًا لوجهات نظر السوسيولوجيا التي تفسر سلوك الأفراد على أنه متكيف مع الديناميات البنيوية أو ديناميات المنظومة؛ فهو يصر على أن الأفراد يؤدون دورًا نشطًا في تشكيل الحياة الاجتماعية. ولكنه ناقد كذلك لوجهات نظر سوسيولوجية أخرى، مثل نظرية التبادل أو بعض صيغ نظرية النزاع، التي تشدد في المقام الأول على جانب الفعل الفردي الهادف والحاسب للعواقب بعقلانية. وعلى الرغم من أن تنسيق الوسائل مع الأهداف جزء من السلوك الاجتماعي، فإن طابع مراقبة الذات هو الجانب الأساسي الأكثر أهمية من الناحية السوسيولوجية؛ فأفعال الأفراد ليست مدفوعة بالمصالح والقيم والحاجات فحسب، كما أن الأفراد لا يتواءمون ببساطة مع المعايير والأعراف الاجتماعية، غير أن أفعالهم تشتمل على معرفة عملية بعالمهم، وهي قدرة على التفكير في أحوال أفعالهم وعلى دمج هذه المعرفة ضمن سلوكياتهم؛ فالافراد فاعلون عارفون ومتفكرون ومهرة.

بينما جُعلت الانعكاسية التأملية جزءًا رئيسًا في نظريته بشأن الفاعل والفعل البشريين، وبالتالي كانت مكونًا أساسيًا في نظرية الهيكلة الرسمية خاصته، فإنه يولي هذه الانعكاسية مكانة مركزية في تحليله الاجتماعي الكلي [(93)]؛ فهو يجادل بصورة خاصة مدلِّلًا على أن الانعكاسية أصبحت ملمحًا رئيسًا من ملامح المجتمعات الحديثة. ويمكن وضع أطروحته بأبسط ما يمكن على النحو التالي:

في المجتمعات ما قبل الحديثة، كان «التقليد» يوجه السلوك اليومي في أكثر الأحيان، بمعنى أن السلوك كان خاضعًا لتأثير الممارسات السابقة. أمّا في المجتمعات الحديثة، فتخضع الممارسات الاجتماعية لمراجعة وتصحيح متواصلين في ضوء ما يستجد من معلومات. وفعلًا، فإن في مجالات اجتماعية متزايدة (من الأسرة إلى التعليم والرعاية الاجتماعية والحكومة)، تصبح عملية التفكير المستمرة في العمليات الاجتماعية أو إنتاج المعرفة حولها جزءًا مُمَأسَسًا من الممارسة الاجتماعية. بتعبير آخر، يتمثل أحد الملامح الرئيسة في المؤسسات الحديثة في إدراج الممارسات التي تهدف إلى اكتساب المعرفة بخصوص تأدية تلك المؤسسات وظيفتها بغرض تحسين الأداء المؤسسي. إن الإنتاج المستمر للمعرفة الجديدة وإدراجها في الممارسة المؤسسية - بدءًا من السجون ووصولًا إلى المؤسسات الحكومية - هو قوة دافعة نحو الحداثة.

يجادل غيدنز مدلِّلًا على أن الحداثة لا تتميز بالعمليات القائمة على التفكر على المستوى المؤسسي وعلى مستوى العلاقات الشخصية فحسب، بل تتميز كذلك باستمرار التفاعل أو التغذية المتبادلة بين هذين المستويين. إن المعارف المتخصصة التي تنتجها المؤسسات لا تُدمج في الممارسات المؤسسية فحسب، بل وفي السلوك الفردي أيضًا؛ على سبيل المثال، تُنتِج المؤسساتُ - مثل الجامعات ومؤسسات الطب النفسي - معارف عن الحياة الحميمية. وحينما يجري تداول هذه المعارف في مختلف أرجاء النظام الاجتماعي عن طريق وسائل الإعلام الجماهيري والمدارس والكنائس والجمهور الواسع الاطلاع، فإنها تعمل على تشكيل السلوك الحميمي اليومي. وقدّم غيدنز التوضيح التالي:

إن أي شخص في أي بلد غربي يشرع اليوم في الزواج... يعرف أن معدلات الطلاق مرتفعة ... ويمكن أن تؤثر معرفة المعدل المرتفع للطلاق في قرار الزواج نفسه وفي القرارات المتعلقة به - مثل توفير ملكية العقار وغيرها. إضافة إلى ذلك، إن معرفة معدلات الطلاق عادة تعني أكثر كثيرًا من مجرد الوعي على هذه الحقيقة القاسية؛ إذ يُجري الفاعلون العاديون تنظيرًا بشأنها يتخلله التفكير السوسيولوجي. وهكذا يكون لدى كل من يفكر في الزواج عمليًا فكرة ما عن الكيفية التي جرى بها تغيير المؤسسات الأسرية، وعن التغيرات في المواقف الاجتماعية النسبية وفي سلطة الرجال والنساء، وعن التغيرات في العادات الجنسية إلى غير ذلك - ويدخل هذا كله في عمليات تغيير إضافية يقومون بها بتفكُّر. لم يكن للزواج والأسرة أن يكونا على ما هما

عليه اليوم لو لم يكن قد جرى تناولهما بشكل شامل وعميق بواسطة «السوسيولوجيا» و«علم النفس» [(94)].

هل يعني هذا المستوى العالي من الانعكاسية المؤسساتية والفردية أن البشرية قريبة من تحقيق تطلعات عصر التنوير الطوباوية - والمتمثلة في الأمل بدخول الجنس البشري في العصر الذي يتحكم فيه العقل في الشؤون الإنسانية؟ يرى غيدنز أن العالم في نهاية القرن العشرين أصبح موحدًا ومترابطًا بصورة متزايدة، فهل يدشن القرن العشرون نظامًا عالميًا جديدًا من الدمقرطة والحرية غير المسبوقتين؟

يظهر الحذر على غيدنز نظرًا إلى أنه وارث التقليد الكلاسيكي للنظرية الاجتماعية، ولأنه شاهد عيان على الأعمال الوحشية في القرن العشرين؛ فمن ناحية، بتمييز غيدنز الفترة المتأخرة من الحداثة بمستويات غير مسبوقة من الانعكاسية المؤسساتية والانعكاسية البينشخصية، فإنه ينضم إلى الفلاسفة وخلفائهم من السوسيولوجيين، مثل ماركس وبارسونز، مشاركًا لهم اعتقادهم بإمكانية أن يكون العقل قوة اجتماعية مفيدة في هذا العالم. توحي مأسسة الانعكاسية بأن القواعد والأعراف الاجتماعية ستصبح محلات للتبارز والنزاع الاجتماعي على غرار ضلوعهم في علاقات القوة. لكن هذه الانعكاسية نفسها تفتح المجال أمام الاتفاقات العقلانية أو المستنبطة منطقيًا بخصوص القواعد لأن تصبح المبدأ الأعلى للشرعنة الاجتماعية. وبالتالي، تصبح الدمقرطة والاستقلالية كامنتين في شروط الحداثة المتأخرة. ومن ناحية أخرى، تؤدي المستويات العالية من الانعكاسية المؤسساتية إلى مجازفات وأخطار اجتماعية جديدة؛ على سبيل المثال، تعني الانعكاسية المتزايدة احتدامَ النزاع حول ادعاءات المعرفة، وتعني بالتالي - ويا للمفارقة - تيقُّنًا أقل؛ إذ تعرض منظوماتُ الخبرة - سواء كانت طبية أو معرفة علمية أو مستندة إلى الحاسوب أو منظومات إيرودينامية - عواقبَ ومخاطر اجتماعية غير متوقعة، وأخرى لا يمكن التنبؤ بها - وهي إلى حد ما ممّا يتعذر التحكم فيه. ربما تتيح المعرفة الطبية وتقنياتها إمكانية علاج كثير من الأمراض، ولكن يمكن أن يكون لذلك عواقب وخيمة وغير متوقعة، كالأعراض الجانبية التي يمكن أن تكون أخطر من المرض الأصلي؛ فالتكنولوجيا النووية تتيح الحصول على طاقة رخيصة وفعالة لقطاعات السكان العريضة، ولكنها تجلب مستويات غير مسبوقة من المخاطر البيئية والاجتماعية.

إن عالم الحداثة المتأخرة عالم تحركه المنظومات الخبيرة أكثر مما هو عالم يمتاز بمستويات متزايدة من العقلانية والدمقرطة والأمن. في هذا الصدد، فإن الحداثة أقل شبهًا بـ «القفص الحديد» المذكور لدى فيبر، أو بالأداة غير المقصودة للحرية البشرية عند ماركس، من شبهها بـ «قوة ماحقة» يدفع البشرية في الزمان والمكان - إن لم يكن من دون هدف، فمن المؤكد أنه ليس باتجاه نقطة نهاية محددة سلفًا. ترتبط الحداثة بـ «محرك هروب ذي

قدرة هائلة... والرحلة برمّتها ليست بأي حال من الأحوال كريهة أو غير مجزية؛ فغالبًا ما تكون مبهجة ومشحونة بترقب متفائل. ولكن ما دامت مؤسسات الحداثة قائمة، فلن نتمكن أبدًا من التحكم التام في مسار الرحلة أو سرعتها» [(95)]. وعلى الرغم من أن الحلم التنويري بفرض السيطرة البشرية العقلانية على التاريخ لا يزال إلى حد كبير مجرد حلم، يقترح غيدنز أملًا «طوباويًا واقعيًا» في أن يطمح الجنس البشري على الأقل في توجيه دفة قيادة «القوة الماحقة».

بيار بورديو

في الجهة الأخرى من القناة [الإنكلزية]، خلَف بيار بورديو، وهو معاصرٌ لغيدنز وأكبر منه سنًا، السوسيولوجي الكبير ريمون آرون في الكوليج دو فرانس. وخلافًا لغيدنز، رفض بورديو مرارًا أن يكون هدف عمله إنتاج نظرية شاملة أو منظومة سوسيولوجية. ادعى بورديو أن عمله المفاهيمي كان مدفوعًا دائمًا بدافع إمبيريقي. في الواقع، وعلى النقيض من غيدنز الذي كانت مساهماته الرئيسة خلال ثمانينيات القرن العشرين عبارة عن أعمال شرح وتفصيل نظري، كانت أهم كتابات بورديو عبارة عن دراسات إمبيريقية تدور حول التراصف الاجتماعي والثقافة والجامعة والمدارس، وهلم جرّا [(96)]. ومع ذلك، خاطر بورديو في بعض تحليلاته الاجتماعية بعرض مجموعة من المواقف النظرية العامة. وبالفعل، وضع في مقالات كثيرة، وخلال كثير من المقابلات الإعلامية، مجموعة من المفاهيم التأسيسية والمواقف النظرية [(97)].

> **بيار بورديو (1930 - 2002)**: ولد في بيارن، إحدى مقاطعات جنوب فرنسا. تعلم في المدرسة العليا للأساتذة النخبوية (Ecole Normale Supérieure). وفي عام 1982، انتُخب أستاذَ كرسي السوسيولوجيا في الكوليج دو فرانس. كان كاتبًا مثيرًا للتحدي وعالِم اجتماع بارعًا. وكان مهتمًا بوضع رؤية تعتبر الأفراد فاعلين نشطين، لكنهم ليسوا مسؤولين بالكامل عن مصائرهم؛ فمن خلال وضع مفهوم أطلق عليه تسمية «هابيتوس»، وقصد به مجموعة عامة لاواعية من المبادئ التوجيهية التفسيرية والتحفيزية التي يكتسبها الأفراد بناء على وضعهم الطبقي الاجتماعي، سعى بورديو إلى وضع نظرية لا تختزل الأفراد إلى مجرد نتاج للبنى الاجتماعية ولا تهمل شأن البنى الاجتماعية في وضع القيود على الأفراد. وهو طبق هذا المفهوم في مؤلّفه الرائع **التميُّز** (Distinction) من خلال فحص أنماط التراصف الاجتماعي العميقة.

وصف بورديو، كما فعل غيدنز، اهتمامه النظري الرئيس برغبته في تجاوز الانقسامات بين الذاتوية (subjectivism) والموضوعاتية (objectivism) وبين البنيوية والثقافوية (culturalism) وبين التحليل السوسيولوجي الكلي والتحليل السوسيولوجي الجزئي - وهي الانقسامات التي تسببت في ما تعانيه

السوسيولوجيا الحالية من حالة التجزؤ التي تمزقها النزاعات. ادعى بورديو أن الانقسام الأساسي بين السوسيولوجيين والمفكرين الاجتماعيين المحدثين يتمثل، قبل كل شيء، في الثنائية بين المقاربتين المتمحورتين حول البنية وحول الفاعل.

تشير البنيوية، المتمثلة في فرنسا في ليفي ستروس والماركسية البنيوية التي وضعها ألتوسير (يُنظر الفصل الحادي عشر)، إلى الموقف النظري الذي يفسر السلوك الفردي من خلال الديناميات البنيوية الاجتماعية، كالأسواق والطبقات الاجتماعية والسكان والمنظمات. وتتمثل ميزة البنيوية في أنها توضح الواقع الاجتماعي الكامن تحت الوعي الفردي، وتحت المعاني البينذاتية (intersubjective) (المعتقدات والقيم). ومع ذلك، فإن معالجة السيرورات الاجتماعية بوصفها ديناميات مستقلة تؤدي إلى التخلي عن جانب التحديد الذاتي في الفعل الفردي، فيُنظر إلى الأفراد باعتبارهم نتاجًا للبنى الاجتماعية. وهذا، حسبما يجادل بورديو، موقف لا يمكن الدفاع عنه سوسيولوجيًا وأخلاقيًا. وبالتالي، يشدد على أنه ينبغي للسوسيولوجيا أن تقارب الحياة الاجتماعية بالتركيز لا على البنية وحدها بل على الأفعال الفردية والمعاني البينذاتية أيضًا. ولسوء الحظ، فإن تقاليد كالفينومنولوجيا والسوسيولوجيا التفسيرية التي قاربت الواقع الاجتماعي بوصفه مُنجَزًا بينذاتيًا تقاعست عن صوغ مفهوم القيود البنيوية. يرفض بورديو المقاربات الأحادية الجانب المتمركزة حول الفاعل، لأن السوسيولوجيين يجب أن يكونوا قادرين على شرح السياق الاجتماعي للأفعال الفردية.

يتشابه هدف بورديو وهدف غيدنز بشكل ملحوظ: التغلب على ثنائية البنية والفاعلية بواسطة صيغة من النظرية «البنيوية». ومع ذلك، تكاد التوازيات أن تكون موجودة بالكامل على مستوى القصد النظري العام؛ إذ تنطوي مفاهيم بورديو النظرية على تشابه ضئيل مع مفاهيم غيدنز النظرية. سيتبع العرضَ الموجز لمفاهيم بورديو الأساسية مخططًا وصفيًا لمؤلَّفه **التميز**، والذي إن لم يكن هو مؤلفه الأهم، فإنه الكتاب الذي يعرض بوضوح مفاهيمه الجوهرية ويوضح قوة وجهة نظره النظرية.

تمثل البنية الاجتماعية نقطة الانطلاق في التحليل الاجتماعي لبورديو؛ فدائمًا يكون الأفراد من الناحية البنيوية في فضاء اجتماعي متعدد الأبعاد يُعرَف بصورة عامة بالموقع الطبقي الاجتماعي. ويشير هذا الأخير إلى التعريف الماركسي الصارم للطبقة إشارة أقل حصرًا من إشارته إلى إمكانية وصول الفرد إلى مجموعة متنوعة من الموارد والروابط الاجتماعية والفرص الاجتماعية المتعلقة بالمهنة، بل وإشارته إلى السن والجندر ومستوى التعليم، إلى غير ذلك. وكما سنرى، فإن ربط الأفراد بوضعهم البنيوي الاجتماعي لا يُلزم بورديو بصيغة من الحتمية البنيوية. علاوة على ذلك، لا يمكن أن تُختزل فكرته عن الفاعلية إلى اعتبار الفرد فاعلًا مُحدَّدًا بذاته (على سبيل المثال،

التفاعلية الرمزية)، أو إلى فاعل يحسب بعقلانية (على سبيل المثال، نظرية التبادل أو نظرية الاختيار العقلاني)، أو فاعل خاضع للقواعد (مثل الإثنوميثودولوجي ونظرية بارسونز عن الفعل)؛ ويصف بورديو الفعل الفردي بأنه بديهي وإبداعي ومتميز بطابع التخطيط الاستراتيجي.
لتوضيح استراتيجية بورديو المفاهيمية، لا بد من تناول مصطلح أساسي هو «الهابيتوس». ولتبسيط هذا المفهوم الصعب - أو على الأقل المطاط - نقول إنه يشير إلى مخططات تفسيرية لاواعية إلى حد كبير، أو شغالة ضمنيًا، تخبرنا كيف يعمل العالم وكيف نقوّم الأشياء، وذلك يزودنا بإرشادات للعمل. ويجادل بورديو مدلِّلًا على أن المخططات التفسيرية تنظم السلوك الفردي. ومع ذلك، فليس «الهابيتوس» مجموعة قواعد جامدة تفرض الممارسة بقدر ما هي مجموعة فضفاضة من الإرشادات التي تتيح للأفراد أن يضعوا استراتيجيات، وأن يتكيفوا مع الأوضاع الجديدة، وأن يبتكروا ممارسات جديدة. ويتجنب بورديو المثالية بأن يجادل مدلِّلًا على أن «الهابيتوس» ليس ابتكارًا أصيلًا أنشأه الفرد، ولا هو يحرر الأفراد من الأوضاع البنيوية الاجتماعية، وبدلًا من ذلك فإنه نتاج لأوضاع الفرد البنيوية الاجتماعية، بل وينشئ [أي «الهابيتوس»] ممارسات الفرد الاجتماعية بطرق تعيد إنتاج شروط الوجود الاجتماعي الموضوعية الخاصة بالفاعل. ولا تنطوي عملية إعادة الإنتاج هذه على رؤية براغماتية ميكانيكية بشأن الممارسة الاجتماعية. وبقدر ما يشير «الهابيتوس» إلى إرشادات عامة جدًا، يلزم الأفراد تطبيقها بطرق مفيدة استراتيجيًا، وأحيانًا مبتكرة. بتعبير آخر، فإن العلاقة بين البنية الاجتماعية و«الهابيتوس» والممارسة الاجتماعية ليست علاقة خطية سببية ميكانيكية بسيطة؛ إذ يعتقد بورديو بفكرة تشبه ما يلي: إن الأفراد الذين يقتسمون وضعًا بنيويًا أو طبقيًا يتمتعون بخبرات متكررة ومتشابهة تنتج «هابيتوس» مشتركًا يعمل بدوره على إنشاء ممارساتهم الاجتماعية - يحدد الإرشادات والقيود، غير أنه يسمح بالابتكار الفردي. ومن ثم، فإن الأفراد ليسوا فاعلين أحرارًا تمامًا، ولا هم نتاج مستكين [غير متفاعل] للبنية الاجتماعية؛ وليست الحياة الاجتماعية ذاتية صرفة، ولا هي مكونة من المعاني والأفعال التطوعية وحدها، كما أنها ليست موضوعية بشكل حصري أو مدفوعة بالسيرورات البنيوية الاجتماعية، ولا تُختبر بوصفها مقيدة أو قسرية.
يمثل مفهوم «الهابيتوس» عند بورديو المحور المفاهيمي لتوليفته النظرية؛ فـ «الهابيتوس» هو في الوقت نفسه نتاج البنية الاجتماعية، وبنيةٌ مولِّدة للممارسات الاجتماعية التي تنتج البنى الاجتماعية. إن «الهابيتوس» ذاتي (يتكون من مخططات تفسيرية)، وهو في الوقت نفسه موضوعي (يحمل بصمة البنية الاجتماعية)، وجزئي (يعمل على المستوى الفردي وعلى المستوى بين الأشخاص)، وكُلِّيّ (نتاج البنى الاجتماعية ومنتِج لها). ومع ذلك،

فإنه يشتغل في ما له صلة بـ «الحقول» و«رأس المال». ولي كلمة حول هذين المفهومين الأساسيين بالترتيب.

يرفض بورديو مفاهيم المجتمع باعتباره تجمُّع أفراد أو وحدات عضوية أو منظومات اجتماعية. وبدلًا من ذلك، فإنه يتحدث عن الحقول الاجتماعية، ويُذكّر هذا بتصور فيبر للمجتمع بوصفه مُكوَّنًا من مجالات اجتماعية (الدين، القانون، الاقتصاد، الحكومة)، لكل مجال منها منطقه المستقل نسبيًا. وهذه الحقول، كالمؤسسات الأكاديمية والاقتصاد والرياضة والفن والمدارس، لا يمكن اختزال أحدها إلى حقل آخر أو إلى منطق منظومة ما - كالرأسمالية مثلًا. وبالأحرى، تتكون الحقول من أفراد - متمركزين موضوعيًا في مجموعة من الروابط الاجتماعية - يمتلكون موارد متفاوتة (ضروبًا مختلفة من رأس المال)، ويكافحون من أجل الوجاهة والمال والسلطة؛ على سبيل المثال، يوجد في المجال الأكاديمي أفراد متموضعين بحسب العلاقات الاجتماعية الموضوعية التي تحددها الجامعات والتخصصات العلمية والكليات - يتنافسون من أجل السلطة والقوة والمكانة الاجتماعية، وذلك باستخدام الموارد المتاحة (مثل الصلات الاجتماعية والمعرفة). ويؤكد بورديو أن الحقول المختلفة تثمن أنواعًا مختلفة من الثروة أو الموارد؛ على سبيل المثال، يُعَد رأس المال الثقافي أو المعرفة والشهادات موارد رئيسة للصراع من أجل السيطرة في المجال الأكاديمي، وكذلك للتنافس في المجال الاقتصادي، ولكن بدرجة أقل كثيرًا. أمّا «رأس المال»، فيشير إلى الموارد أو المزايا التي يمتلكها الفرد، ويكون لها تأثير اجتماعي أو رواج في المجتمع. وهناك أشكال كثيرة من رأس المال، منها رأس المال الاقتصادي (الثروة)، ورأس المال الثقافي (الشهادات والمعارف)، ورأس المال الرمزي (الشرف والمكانة الاجتماعية)، ورأس المال الاجتماعي (العلاقات الاجتماعية والثقة).

إذا كان أحد أهداف بورديو هو دمج جوانب الحياة الاجتماعية المتمركزة حول الفاعل مع تلك المتمركزة حول البنية، فربما يكون الدافع الرئيس لأعماله متمثّلًا في أن يجلب الثقافة لوضعها في قلب السوسيولوجيا، بغرض تحليل ديناميات الضبط الاجتماعي. ويشدد بورديو على أن الثقافة جزء لا يتجزأ من التنظيم الاجتماعي للسيطرة. وإذا كانت الثقافة اليوم أحد أهم مواقع السياسة في كثير من المجتمعات، وإن كان الناس يقتتلون من أجل السيطرة على إنتاج المعاني وتداولها، فسبب ذلك هو أن الثقافة مسألة محورية لديناميات التفاوت الاجتماعي. حلل بورديو في دراساته دور الثقافة في أوجه التفاوت الطبقي.

لكن، كيف ترتبط الثقافة بالسيطرة؟ بصورة عامة، يجادل بورديو مدلِّلًا على أن الثقافة، والتي يعني بها الرموز والمعاني والسلع الثقافية (بدءًا من الموسيقى والأدب الرفيع ووصولًا إلى الطعام والأثاث)، تحمل دائمًا بصمة

الطبقة الاجتماعية. علاوة على ذلك، تعيد الثقافة إنتاج السيطرة الطبقية إلى الحد الذي يمكّن الطبقات المسيطرة من أن تفرض قيمها وأذواقها ومعاييرها الثقافية على المجتمع بأسره، أو على الأقل أن تثبت أفضلياتها الثقافية معيارًا لما هو الأعلى والأحسن والأكثر شرعية في الثقافة القومية. وتتحقق السيطرة الطبقية بقدر ما تصبح معارف الطبقة المسيطرة وأنماط حياتها وأذواقها وأحكامها الجمالية وسلوكياتها الاجتماعية مشروعة ومسيطرة اجتماعيًا. ومن شأن الأيديولوجيا التي تعززها الطبقات المسيطرة أن تموّه السيطرة الطبقية، وهذه الأيديولوجيا تعتبر أن الأشكال والممارسات الثقافية المنشودة والأكثر قيمة هي التي ينتجها الأفراد المهرة الموهوبون، بل والكاريزميون. بصيغة أخرى، بدلًا من اعتبار أن الموسيقى أو الفن أو الزينة أو الملابس أو الطعام تعكس التفاوت الطبقي، يرى كثير من الناس في هذه الأشياء ابتكارات لأفراد موهوبين، وأن تقدير هؤلاء الأفراد يعكس الفروق الطبيعية في الذوق الفردي.

لتوضيح وجهة نظر بورديو السوسيولوجية، دعونا ننتقل إلى ما يمكن القول عنه إنه مؤلَّفه الرئيس، **التميُّز** [98] الذي يستند إلى بيانات مسح واسع النطاق. كان هدف بورديو العام يتمثل في الجمع بين الطبقة والتحليل الثقافي أو، بشكل أكثر تحديدًا، فحص ما للسيطرة الطبقية من آليات ثقافية. وفي هذا الصدد، كان بورديو ناقدًا لنموذج الثقافة الذي يفترض أن هناك أشكالًا من التعبير الثقافي - الفنون، الأدب، الموسيقى - يمكن أن تقَرر قيمتها وجدارتها بمعزل عن المصالح الطبقية والسلطة الطبقية، باعتبارها مسألة منطق جمالي بحت. يضع بورديو الممارسات الثقافية كلها مباشرة في مجال الصراع الاجتماعي وعلاقات القوة؛ ففي حين أنه كان ناقدًا لجهد إخراج الثقافة من المجتمع، فإنه كان ناقدًا أيضًا للمقاربات الماركسية التي تختزل الثقافة إلى أيديولوجيا طبقية، أو تحلل الثقافة بوصفها مجرد وسيلة لتطبيع أوجه التفاوت الاجتماعي الطبقي وتمويهها. وهذا بالتأكيد جانب ممّا تدور حوله الثقافة، غير أن مقاربات كهذه تقصر عن تحليل عمل الثقافة في إعادة إنتاج الطبقات. قدّم بورديو نظرية عن إنتاج الثقافة بواسطة الطبقة وإعادة إنتاج الطبقة بواسطة الثقافة.

يسجل كثير من محتوى كتاب **التميُّز** الاختلافات في نمط الحياة القائم على أساس طبقي من حيث تجلّيها في القراءة أو الموسيقى أو تفضيلات الطعام عند الفرنسيين. ويُنظر إلى هذه الممارسات الثقافية باعتبارها ذات بنية طبقية، وبأنها تعيد إنتاج الطبقة الاجتماعية. ويقدم بورديو على الأقل ثلاثة ادعاءات وحجج حاسمة لسوسيولوجياه السياسية، وهي تتعلق بالتراصف الاجتماعي.

أولًا، يقترح وجود طبقات وأجزاء طبقية مختلفة تعكس التركيبات المختلفة من رأس المال الاقتصادي والثقافي. يفرق بورديو بين الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية الصغيرة والطبقة الوسطى والطبقة العليا، والمحددة أساسًا بناءً على مهنها. ويمضي قدمًا إلى مزيد من التمييز بين الأجزاء داخل كل طبقة، والتي يقال إنها تختلف بحسب رأس مالها الثقافي؛ على سبيل المثال، تعتمد البرجوازية على امتلاكها مستويات عالية نسبيًا من رأس المال الاقتصادي، غير أن الانقسامات داخل هذه الطبقة، كالتي بين فئات رجال الأعمال والمثقفين (مدرسون، كتّاب، عاملون في المجالات الثقافية)، تعكس اختلافات في رأس المال الثقافي بشكل أساسي؛ إذ يمتلك رجال الأعمال رأس مال اقتصادي أكبر، غير أن رأس مالهم الثقافي أقل، مقارنةً بالمثقفين. بتعبير آخر، تكون لدى المدرسين والعاملين في المجال الثقافي (الكتاب، الصحافيون، أصحاب صالات العرض الفنية) شهادات معتمَدة ومعرفة ثقافية تحظى بها قلة من الناس عادة، ما يفتقر إليها رجال الأعمال من ذلك الجزء من الطبقات الوسطى. ومن شأن هذه التباينات في حجم رأس المال وتكوينه داخل الطبقات الاجتماعية أن تفسر الاختلافات والخصومات داخل الطبقة. إذًا، يحدد الوضعُ الاقتصادي إلى درجة كبيرة الطبقة الاجتماعية، بينما يكوّن رأس المال الثقافي - المشروط جزئيًا برأس المال الاقتصادي - الأجزاءَ المختلفة داخل الطبقة.

ثانيًا، يدَّعي بورديو أنه في حين تشكل تلك الطبقات المختلفة وأجزاء الطبقات المختلفة أساسًا للأنماط الثقافية المختلفة، فإن الأنماط الثقافية ضمن كل جزء من أجزاء الطبقة توشك أن تكون موحَّدة. وهذه أحد أهم ادعاءات بورديو، بل وأرى أنها أكثر ادعاءاته أصالة وإثارة. وتنتج الطبقات والأجزاء الطبقية أنماط حياة متجانسة نسبيًا بمعنى أنه يمكن تحديد أنماط ثقافية عامة قائمة على أساس طبقي عبر ممارسات متنوعة تنوع الموسيقى والمسرح والطعام وتزيين المنزل. ويفسر بورديو ذلك بقوله إن كل طبقة تنشئ «هابيتوس» خاص بها يحتوى على طرق التفسير والحكم على الأشياء والوقائع التي يتقاسمها أعضاء الطبقة. ويؤدي كل «هابيتوس» قائم على أساس طبقي إلى أنماط سلوك ثابتة عبر المجالات الثقافية. ويجادل بورديو على وجه الخصوص، مدلِّلًا على أن بقدر ما يعمل موقع الطبقة على تمكينها من الانعتاق من الاضطرار المادي، فإنه يشكل «هابيتوس» الطبقة وممارساتها الثقافية؛ على سبيل المثال، إن مستوى رأس المال الاقتصادي المرتفع الذي يميز الطبقات الوسطى يمنحها انعتاقًا مهمًّا من الضرورة المادية. وبالتالي، تفضل الطبقات الوسطى الأشكال الثقافية التي تؤكد إضفاء الأسلوب والجمال على الأشياء والحياة. بناء على ذلك، تفضل الشرائح العليا من الطبقات الوسطى الموسيقى الكلاسيكية والفن التجريدي والأفلام الطليعية (avant - garde movies) والمسرح الطليعي. بعبارة أخرى، إن الطبقات الوسطى، أو على

الأقل فئات منها، تفضل الأشياء والممارسات الثقافية التى تقبع معانيها ضمن اعتبارات شكلية، مثل الخط واللون والأسلوب. وفي المقابل، ترزح الطبقة العاملة التي تتصف برأس مال اقتصادي منخفض تحت ضغوط الضرورات المادية. وبالتالي، يطور العمال «هابيتوس» يميل بهم نحو مقاربة الثقافة بطرق أكثر فعالية. يفضل أفراد الطبقة العاملة الأشياء والممارسات الثقافية التي تكون معانيها محمولة ضمنها؛ على سبيل المثال، يفضلون الموسيقى التي تشدد على النغم والقصائد الغنائية، وعلى الفن القائم على المحتوى، وعلى الأثاث العملي. ويعتبر استهلاك الطعام أحد الأمثلة على الفروق الثقافية القائمة على أساس طبقي؛ إذ يجادل بورديو مدلّلًا على أن استطلاعات الرأي تشير إلى أن رجال الطبقة العاملة يفضلون الطعام المُشبِع والمحتوي على اللحوم الذي يؤكد ما يميز طبقتهم من إحساس بالرجولة. وبالتالي، فإنهم لا يحبون السمك، لأنه رقيق جدًا وأنثوي ولا يعطي الإحساس بالشبع والامتلاء. في المقابل، يفضل رجال الطبقات الوسطى السمك بالذات، لأنه ناعم ولا يسبب الإحساس بالامتلاء، ولأنه صحي وينطوي على ثقافة رفيعة في طهيه ورقّة في إستهلاكه، ما يشير إلى إضفاء الأسلوب. وبمعنى من المعاني، يجادل بورديو مدلّلًا على أن الطبقة الوسطى تضفي مثالية على انعتاقها النسبي من الضرورة المادية عن طريق اعتمادها التزامًا عامًا بالشكل والتنميق والعناية بهما أكثر من عنايتها بالطابع الحسي والوظيفي، وذلك في أنماطها الثقافية كلها. بالفعل، يُعتبر تخفيض قيمة الطابع المادي والوظيفي أحد طرق ادعاء الطبقة الوسطى مكانة أخلاقية أعلى - كما لو أن أسلوب الحياة أو الممارسة الأكثر تجريدًا وروحانية وشكلية تكون أكثر تفوقًا من الناحية الأخلاقية والجمالية، وكذلك تكون حال المنخرطين في ممارسات كهذه.

ثالثًا، يجادل بورديو مدلّلًا على أن الاستهلاك الثقافي (cultural consumption) طريقة تُميَّز بها أجزاء المختلفة من الطبقة نفسها، وتؤكد مكانتها المتفوقة. وإلى هذا الحد تُعتبر الثقافة جزءًا من السياسة الطبقية. وتحديدًا، يُعتبر الإنتاج والاستهلاك الثقافيان من الوسائل التي تسعى بها الفئات الطبقية المسيطرة إلى توطيد سيطرتها وإدامتها. وتهدف هذه الفئات الطبقية إلى جعل أذواقها وتفضيلاتها ومعاييرها وأساليب حياتها أعلى قيمة وأكثر رغبة وسيطرة. وبقدر ما تصبح قيمهم وأساليبهم الجمالية وآراؤهم مسيطرة اجتماعيًا، تكون مكانتهم الاجتماعية المهيمنة محفوظة. علاوة على ذلك، يشرح بورديو كيف تتوصل الطبقات المسيطَر عليها إلى التوافق مع مكانتها الاجتماعية، حيث يجادل مدلّلًا على أن الطبقات المسيطَر عليها تستحدث «هابيتوس» محدَّدًا طبقيًا تنجم عنه أنماط حياة وتفضيلات جمالية من شأنها أن تعيد إنتاج موقعها الاجتماعي، أي إن الطبقات المسيطَر عليها تختار طرقًا للحياة أصبحت ممكنة بفضل موقعها الاجتماعي، غير أنها تعيد إنتاجه أيضًا. إضافة إلى ذلك، يعتقد بورديو أن ديناميات السيطرة الطبقية هذه تكون مستِترة إلى الحد الذي يجعل

أيديولوجية الموهبةِ والمجهودِ الفرديين مقبولة، أي بواسطة النظر إلى الممارسات الثقافية باعتبارها منتوجات القدرة الفردية، يُنظر إلى الأنماط الثقافية بوصفها تعبّر عن ذوق متفوق بدلًا من أن تعبّر عن فروضات طبقية مكملة للتفاوت الاجتماعي.

يطبق بورديو وجهة النظر هذه في تحليله المدارس باعتبارها إحدى الآليات المؤسسية الرئيسة لإعادة الإنتاج الطبقي. وكما في دراسة التمايزات في المكانة الاجتماعية، فإن التركيز الرئيس يكون على الكيفية التي تُمَكّن بها الثقافةُ من إعادة إنتاج منظومات السيطرة من دون أي إدراك تقريبًا من جانب الفاعلين؛ إذ تعيد المدارسُ إنتاج التفاوت الطبقي عن طريق ترجمة التمايزات الطبقية إلى تمايزات تعليمي. ويدعي بورديو أن أجزاء الطبقة المهيمنة تجعل من ثقافتها الطبقية ثقافة مدرسية مسيطرة، فتصبح المدارس حقلًا آخر للتنشئة الاجتماعية للطبقات المهيمنة؛ مثلًا، يجلب أطفال الطبقات المسيطرة معهم إلى المدرسة تلك الأنواع من رأس المال الاجتماعي والثقافي (كالمهارات اللغوية، والروابط الاجتماعية، وأنماط التفاعل، والمهارات الفكرية والضوابط) والتي تضمن نجاحهم واقعيًا. وهُم سوف يختبرون بيئة المدرسة باعتبارها بيئة «طبيعية»، إذ لديهم رأس المال الاجتماعي ورأس المال الثقافي اللازمان (كالمعارف والصلات الاجتماعية والثقة ومهارات التعامل مع الآخرين) ليكونوا على ما يرام. وفي المقابل، يعاني أبناء الطبقات العاملة المنظومةَ المدرسية باعتبارها مثيرة للتحدي من الناحيتين الثقافية والاجتماعية، أو باعتبارها بيئة اجتماعية غريبة إلى حد ما. ولن يتمكنوا بسهولة من ترجمة مهاراتهم المحددة طبقيًا ومواهبهم وطرق تفكيرهم وتفاعلهم إلى نجاح تعليمي. ولأن «الهابيتوس» الخاص بهم ليس مسيطرًا في المدرسة، فسيكون أداؤهم سيئًا وتقويمهم متدنيًا. وهنا لا بد من تأكيد نقطتين: **أولًا**، لا تكتفي المدارس بإعادة إنتاج الهيمنة الطبقية، بل وتضاعف أوجه التفاوت الطبقي؛ **ثانيًا**، إن إعادة إنتاج التفاوت الطبقي هذا من خلال التعليم غير مُدرَكة، وذلك بسبب الأيديولوجيا التي مفادها أن النجاح يعبّر عن مجهود الفرد وقدراته. ويفسر الفشل في الدراسة بأنه فشل فردي ولا يرجع إلى سبب طبقي، ومن شأن ذلك أن يساهم في الحفاظ على التراتبية الطبقية.

هكذا، يقدّم بورديو تحليلًا اجتماعيًا شاملًا للثقافة. إضافة إلى ذلك، يدخل التحليل الثقافي إلى مركز السوسيولوجيا. وفي مواجهة المنظورات التي تهدف إلى فصل «الثقافة» عن السلطة، يذهب بورديو إلى أن السلع والتفضيلات والقيم الثقافية لا قيمة جوهرية لها؛ فليس هناك تراتبية عقلانية للأذواق والقيم الثقافية. إنها مسألة سلطة اجتماعية، إذ هي التي تحدد أي الأشياء الثقافية ذات قيمة. إن الثقافة مجال للنزاع الاجتماعي، وسبب ذلك تحِديدًا أن الطبقات المختلفة تتصارع حول ماهية القيم والمعايير والاختيارات

وأساليب الحياة الثقافية التي تعمل بوصفها المعايير الشرعية للثقافة. يصف بورديو السيطرة الطبقية عبر الفرض الثقافي بأنها نوع من العنف الرمزي - وهو عنف فرض قيم طبقية محددة فرضًا قسريًا على طبقات المجتمع كلها.

تطرح السوسيولوجيا السياسية للثقافة التي وضعها بورديو تساؤلًا مثيرًا للاهتمام: إذا كانت الثقافة بناءً مفاهيميًا اجتماعيًا ومحلًا تُمارَس فيه السياسات الطبقية، فهل ينسحب هذا أيضًا على المعرفة والعلم؟ إذا كانت الطبقات تهدف إلى تمييز نفسها من خلال ادعاء التفوق بأذواقها وقيمها المُحدَّدَة طبقيًا، أفلن يكون العلم - أو على الأقل علم الاجتماع - بنية طبقية مماثلة، أو على الأقل ضالعة في السياسة الطبقية؟ يدرك بورديو ما للسوسيولوجيا السياسية للثقافة خاصته من عواقب على خطاباته التي تدعي المعرفة، والتي يمكن اعتبارها استراتيجيا للسياسات الطبقية؛ فهو يحاول تجنب الموقف المتناقض المتمثل في ادعاء أن الثقافة جزء من عالم السياسة في حين يؤكد المكانة غير السياسية لنتاجه الثقافي السوسيولوجي. ووجد الحل في اقتراح «علم اجتماع تفكّري» [99]. طبعًا، لم يكن بورديو أول سوسيولوجي يوصي باستراتيجيا انعكاسية باعتبارها وسيلة لتجنب التحيز الاجتماعي الذي يضعف ادعاء المعرفة العلمية. وفي مواجهة الوضعيين الذين يرفضون الإقرار بالتأثيرات اللاعقلانية على البحث، جادل سوسيولوجيون كثُر لإثبات وجود نوع من الانعكاسية التي تحث العلماء على أن يصبحوا مدركين كيفية تأثير القيم الشخصية أو الجندر أو المصالح الطبقية في القرارات المتعلقة المسائل والتصنيفات والأفكار والتفسيرات الفكرية. ويعتقد بورديو أن هذه استراتيجيا محدودة لا لأن التحيز الشخصي هو أكثر ما يثير القلق، وإنما بسبب تأثير موقفنا الانضباطي المؤسسي. ويجادل بورديو مدلِّلًا على أن الأكاديميين يقاربون الاستقصاء الاجتماعي من المنطلق البنيوي الخاص بالانتماء إلى فرع علمي معيّن في وسط مؤسسي أكاديمي. ينبغي تحليل «الهابيتوس» الخاص بالموقع التخصصي المحدد للفرد، وذلك بغرض تجنب فرض «هابيتوس» تخصصي محدد على الناس الذين ندرسهم، وبالتالي تجنب توريط ممارساتنا نحن في العنف الرمزي.

يلاحظ بورديو، على سبيل المثال، أن «هابيتوس» السوسيولوجيا يعزز التحيز الفكراني (intellectualist)، أي إن سوسيولوجيين كُثر يفترضون أن تركيزهم الخاص لفهم الحوادث الاجتماعية وتفسيرها هو أيضًا منطق الممارسة الاجتماعية الخاص بالأناس محل الدراسة. بكلمات أخرى، غالبًا ما يقترح السوسيولوجيون من دون تمحيص أن الممارسات الاجتماعية غير الأكاديمية منظَّمة حول التشديد نفسه على التفاهم المتبادل والتوضيح الفكري والتنظيم المنهجي (systematization). تهدف السوسيولوجيا الانعكاسية إلى الكشف عن الأوضاع البنيوية التى تفرز هذا التحيز الفكراني، وبذلك تحرير السوسيولوجيين منه. عندئذ، سيتمكن السوسيولوجيون من إدراك أن منطق الممارسة الاجتماعية أقل

خضوعًا لدوافع الفهم والتفسير من خضوعه لدوافع التكيف وتلبية الحاجات واكتساب السلطة، إلى غير ذلك. وبتشييء «الهابيتوس» الأكاديمي، يعتقد بورديو أن من الممكن أن نتجنب الخطأ المتمثل في تفسير الممارسات الاجتماعية العادية من خلال مصطلحات «الهابيتوس» الأكاديمي. وفي الواقع، يسمح تشييء «الهابيتوس» الأكاديمي للمُحَلل بإدراك السمات المميزة لمنطق الممارسة الاجتماعية الذي يتمتع بطابع حدسي وتخطيط استراتيجي أكثر ممّا يكون محكومًا بالقواعد والحسابات العقلانية، وهلم جرّا. يعتقد بورديو أن السوسيولوجيا الانعكاسية التي تدرك الهيكلة المؤسسية لعلم الاجتماع تمكِّننا من الحصول على سوسيولوجيا علمية أصيلة.

قراءات مقترحة

Bourdieu, Pierre and Loic Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Calhoun, Craig (ed.). *Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Craib, Ian. *Anthony Giddens*. New York: Routledge, 1992.

Tucker, Ken. *Anthony Giddens and Modern Social Theory*. Newbury Park, CA: Sage, 1998.

(91) Anthony Giddens, Capitalism and Modern Social Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1971).

(92) Anthony Giddens: Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis (Berkeley: University of California Press, 1979); The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration (Berkeley: University of California Press, 1984).

(93) Anthony Giddens, A Contemporary Critique of Historical Materialism, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1981; 1985).

(94) Anthony Giddens, The Consequences of Modernity (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), pp. 42 - 43.

(95) Ibid., p. 139.

(96) Pierre Bourdieu: Homo Academicus (Stanford, CA: Stanford University Press, 1984); The Field of Cultural Production: Essays on Art and Leisure (New York: Columbia University Press, 1993); Pierre Bourdieu and Jean - Claude Passeron, Reproduction in Education, Society, and Culture (London: Sage, 1990).

(97) Pierre Bourdieu: Outline of a Theory of Practice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); The Logic of Social Practice (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990).

(98) Pierre Bourdieu, Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984).

(99) يُنظر:

Pierre Bourdieu and Loic Wacquant (eds.), An Invitation to Reflexive Sociology (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

خاتمة القسم الثالث

يعتبر المنظّرون الأوروبيون والأميركيون أن ماركس ودوركهايم وفيبر وآخرين هُم من مؤسسي الفكر الاجتماعي الحديث، ومع ذلك كانت هناك خلافات مهمة أفضت بالأوروبيين إلى وضع مقاربة للعلوم والنظريات الاجتماعية أكثر فلسفية وأخلاقية.

كما رأينا، كان المفكرون الأوروبيون أقرب إلى الماركسية مودّة؛ إذ لم تكن الماركسية قوة مهمة في الثقافة السياسية الأميركية. وفي الواقع، كانت معاداة الشيوعية ومعاداة الماركسية قوة شديدة في الثقافة الأميركية؛ فبارسونز وبيرغر، على سبيل المثال، كانا من أقسى نُقاد الماركسية. وقد تجاهل جانبٌ كبير من الفكر الاجتماعي الأميركي الماركسية أو تشكل بفعل رفضه لها.

في المقابل، كانت الماركسية قوة سياسية رئيسة في أوروبا، حيث اعتنقت أحزاب سياسية رئيسة، كالأحزاب العمالية والاشتراكية، الأيديولوجيا الاشتراكية الماركسية. ولم يكن لدى المفكرين الأوروبيين في الحقيقة أي خيار سوى تعريف أفكارهم الاجتماعية والسياسية بقرينة ماركس. ورفض كثير من الأوروبيين أفكار ماركس، ولا سيما بعد صعود الشيوعية السوفياتية. ومع ذلك، تأثر كثير من المفكرين الاجتماعيين الرئيسين بالماركسية بشكل إيجابي. وبالفعل، تقبَّل كثير من الأوروبيين أفكار ماركس باعتبارها نقطة انطلاق أو أساسًا للنظرية الاجتماعية والسياسية.

كان هبرماس وهول وغيدنز وبورديو يعتبرون ماركس مفكرًا اجتماعيًا عظيمًا، ونظرية ماركس الطبقية بشأن المجتمع فُهمت بوصفها نقطة الانطلاق لفهم التفاوت الاجتماعي. كما فُهِمَت نظريته بشأن الرأسمالية، والتي كشفت عن واقع الاستغلال والاغتراب، باعتبارها دلالة على تقدمها الكبير على المقاربات الليبرالية التي مجَّدت اقتصاديات السوق باعتبارها تعزز الحرية والتقدم الاجتماعي. فقبل كل شيء، قبل المنظّرون هؤلاء فكرة ماركس بشأن نظرية المجتمع النقدية؛ إذ لم يقتصر هدفها على تفسير الواقع، بل توخت كذلك إحداث تغيير اجتماعي ينفع الفقراء والمحرومين.

لكن بحلول فترة بعد الحرب العالمية الثانية، كان المنظّرون النقديون مقتنعين كذلك بضرورة مراجعة الماركسية بشكل جدي؛ إذ بدت نظرية ماركس بخصوص الرأسمالية ونظريتها الطبقية بخصوص المجتمع وتوقعها حدوث ثورة الطبقة العاملة وفكرتها عن مجيء حقبة الشيوعية - بدت بالتأكيد عتيقة، بل وخاطئة في بعض الحالات. وكما رأينا، سعى منظّرون أوروبيون كثيرون إلى

الجمع بين أفكار ماركس والسوسيولوجيا الكلاسيكية وبين وجهات نظر فكرية أخرى لخلق نظرية نقدية جديدة بشأن المجتمع.

ثمة اختلاف آخر مهم بين أوروبا وأميركا كان من شأنه أن يشكل الفكر الاجتماعي. في العموم، يحظى المثقفون في أوروبا باحترام أكبر، مقارنة بما في أميركا؛ إذ يُتوقع منهم أن يتخذوا مواقف تجاه قضايا العصر الأخلاقية والاجتماعية الرئيسة، كما يُتوقع منهم أن يتحدثوا في المحافل العامة، وغالبًا ما يُحسب لهم حساب من جانب كبار الموظفين الرسميين والسياسيين. ومن غير المستغرَب أن نشاهد المثقفين البارزين على شاشات التلفزيون أو نسمعهم عبر المذياع أو نقرأ لهم مقالات منتظمة في الجرائد والمجلات.

إضافة إلى ذلك، يقارب المفكرون الاجتماعيون الأوروبيون الفكر الاجتماعي في حدود أوسع كثيرًا ممّا هو معتاد لدى الأميركيين؛ فالأوروبيون في نهاية المطاف جزء من تقليد فلسفي عظيم يمتد من أفلاطون وأرسطو ومرورًا بديكارت وكانط وهيغل وفتغنشتاين وهايدغر؛ إذ إن الباحثين في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية منفتحون بانتظام على الفلسفة. ومقارنةً بالمنظّرين الاجتماعيين الأميركيين، ولا سيما منظّري السوسيولوجيا الذين يضعون حدودًا فاصلة بحدَّة بين الفلسفة والعلم، فإن هذا يختلف عمّا لدى المنظّرين الأوروبيين. ذلك أن التفكير بعمق في المسائل الاجتماعية المتعلقة باللامساواة والنظام الاجتماعي والتغاير سوف يدفع حتمًا نحو نوع من التفكير الفلسفي.

بناء على ذلك، ليس من المستغرب أن نجد أن كثيرين من المفكرين الأوروبيين يعتنقون في كثير من الأحيان فكرة عن العلم والنظرية الاجتماعيين تمزج الفلسفة بالتحليل الإمبيريقي وبالنقد الأخلاقي. وحتى بالنسبة إلى سوسيولوجيين عظماء من أمثال دوركهايم وفيبر، لم يكن علم الاجتماع قط يقتصر على الكشف عن الحقائق واقتراح تفسيرات للأنماط الاجتماعية، بل كان هذا العلم ينطوي دائمًا على الكشف عن المخاطر الاجتماعية التي تواجه الحرية والديمقراطية، أو تواجه النظام الاجتماعي والجماعة الاجتماعية. كان التحليل الاجتماعي جزءًا من النضال من أجل مجتمع صالح عقلاني. وحرص المنظّرون الأوروبيون المعاصرون على المضي قدمًا بهذا التقليد. وحتى واحد منهم مثل بورديو - الذي اعتنق فكرة علم المجتمع بصرامة - بذل جهدًا كبيرًا لتوضيح الأساس الفلسفي لوجهة نظره الاجتماعية؛ وكذلك فكر بورديو بما لا يقل عن تفكير هبرماس وغيدنز وهول في النظرية الاجتماعية والتحليل الاجتماعي باعتبارهما ممارسة نقدية هدفها النهائي تعزيز العدالة والحرية.

يُعتبر هبرماس في بعض المناحي المنظّر الأوروبي المثالي. ومع أنه كان يحترم البحث الإمبيريقي، فإن طموحه الكبير كان يتمثل في وضع نظرية عامة بشأن المجتمع والتاريخ تتضمن نظرية تتعلق بالحداثة وتأخذ في الحسبان

الأسس الأخلاقية والإبيستيمولوجية لعلم الاجتماع. لا يوجد منظّر آخر، لا هول ولا بورديو، وبالتأكيد لا يوجد أي منظّر أميركي، أخذ على عاتقه مهمة التمعن في معنى علم الاجتماع تمعنًا مقصودًا ومنطقيًا كما فعل هبرماس. ولكن حتى بالنسبة إلى هبرماس، تُثبت النظرية دائمًا في النهاية جدارتها بواسطة ما تخبرنا به عن العالم وعن مدى مساهمتها في إنشاء عالم اجتماعي أفضل.

القسم الرابع: تصحيحات وتمردات: تحوّل ما بعد الحداثة

مقدمة القسم الرابع

كما رأينا، اكتسبت مجموعة جديدة من الأفكار الاجتماعية والسياسية موقعًا بارزًا خلال القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. وثمة مفكرون، أمثال فولتير وديدرو ومونتسكيو وفرانكلين وديفيد هيوم وآدم سميث، التفوا حول بعض الأفكار القوية، مثل: موضوعية العلم؛ اقتران التقدم العلمي والتقدم الاجتماعي؛ وحدة الجنس البشري؛ تطور البشرية من الشرق إلى الغرب ومن الاضطهاد إلى الحرية. أصبحت هذه الأفكار الاجتماعية مكونة من نسيج التاريخ السياسي والثقافي للغرب الحديث. وفي أصل هذه الأفكار إيمان راسخ وعميق مفاده أن في إمكان البشر أن يستحدثوا، بمعونة العلم والمؤسسات الديمقراطية، عالمًا من الحرية والعدالة للجميع. أصبح هذا الإيمان نوعًا من العقيدة لدى الأجيال المتعاقبة خلال القرون التاسع عشر والعشرين والحادي والعشرين. وحتى الناقدون الاجتماعيون، مثل ماركس وهبرماس وتشارلز رايت ميلز، كانوا مؤمنين إيمانًا قويًا بفكرة التقدم السائدة في عصر التنوير.

تعرضت مجموعة كبيرة من هذه الأفكار للطعن في صحتها منذ خمسينيات القرن العشرين. وكما سنرى في القسم الخامس، أدت حركات التمرد ضد الاستعمار الغربي في أفريقيا وغيرها، وحركات العصيان من النساء والمثليين والملونين والمعاقين، إلى فضح تاريخ ممتلئ بالوحشية والاستغلال والإقصاء (exclusion) والإبادة الجماعية (genocide). قال هؤلاء الناقدون إن التنويرية لم تكن تعني في الواقع تنامي الحرية والعدالة للجميع، غير أن هذه قصة أخرى سنتعرض لها قريبًا.

بعد أن سكن غبار الحرب العالمية الثانية، بدأ كثير من المفكرين الاجتماعيين في التعليق على التغيرات الهائلة في الحياة الاجتماعية والسياسية التي اجتاحت المجتمعات الغربية؛ إذ كان الاقتصاد الصناعي القائم على الصناعة التحويلية يتقهقر، مفسحًا المجال أمام الاقتصاد ما بعد الصناعي الموجَّه نحو الخدمات؛ وأصبحت الثقافة التي تؤكد العمل الجاد ومراكمة الثروة تناصر آنذاك الاستهلاك والمتعة والتعبير عن الذات. صحيح أن الحرية والحقوق كانتا تحرزان تقدمًا، إلا أن الحرية الفردية الحقيقية بدت في حالة اضمحلال، وكانت الدولة آخذة في التضخم، غير أنها كانت آخذة في الضعف كذلك، لأن قوى مثل العولمة والشركات الضخمة المتعددة الجنسية والحركات الدولية كانت تكتسب قوة، وكانت وسائل الإعلام ونظم المعلومات الجديدة آخذة في إعادة تشكيل حياتنا اليومية بطرق غير متوقعة، وكانت الخطوط الفاصلة بين العلم والسياسة آخذة في عدم الوضوح. وأعقب ذلك سجال دار حول حالة المجتمعات المعاصرة الراهنة والمستقبلية.

اقترح بعض المفكرين لزوم مراجعة الفكر الاجتماعي بعمق في ضوء التحولات التي يشهدها العالم حاليًا. وادعى هؤلاء المفكرون أن تطورات مثل اقتصاد ما بعد التصنيع والمجتمع العالمي والثقافة، مشبعة بوسائل الإعلام والتعددية الثقافية، بما يوحي بحدوث تحوّل تاريخي. إن الأفكار الرئيسة للنظرية الاجتماعية الحديثة، مثل: أولوية الأمة والفرد وتفوق الغرب، وفكرة الحياة الحديثة ذاتها بوصفها قصة تقدم، ما عادت تحمل صدى الحقيقة. العالم تغير، ولا بد من تغيير النظرية الاجتماعية بالقدر نفسه. وكان النظام العالمي الجديد قيد التكوُّن، وهو عالم حديث وما بعد حداثي في آن.
كما سنرى في الفصول اللاحقة، اقترح المفكرون المعاصرون تفسيرات أصيلة للأوضاع الاجتماعية الحالية؛ فبالنسبة إلى بعض المنظّريين (مثل ليوتار)، كانت فكرة نهاية التقدم العلمي والاجتماعي هي الأمر الواضح بجلاء. وبالنسبة إلى آخرين (مثل بودريار)، كانت قوةَ وسائل الإعلام غير المسبوقة في تشكيل الحياة اليومية، أو البروز الجديد للقوى الحاكمة غير القانونية وغير الحكومية (فوكو وباومان) الآخذة في تشكيل عوالمنا الاجتماعية.

الفصل الحادي عشر: العالم ما بعد الحداثي لدى جاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار وجان بودريار

من المفيد مقارنة الثقافة الفكرية في الولايات المتحدة بتلك في فرنسا. كان الفصل بين المثقفين الأكاديميين ومثقَّفي الشأن العام الذي ميز أميركا بعد الحرب أقل تحديدًا في فرنسا؛ فمنذ خمسينيات القرن العشرين على الأقل، كانت روح العلم والمهنية تحكم الجامعات الأميركية، وكان المنتظَر من المثقفين الأكاديميين أن يقدموا دراسات علمية أو بحثية بغرض أن يقرأها أساسًا الباحثون في تخصصهم العلمي. وعلى الرغم من أن بعض الأكاديميين الأميركيين اضطلع بدور مثقف الشأن العام، فإن هذا لم يكن متوقَّعًا ولا يمنح بالضرورة الوجاهة الأكاديمية. أمّا في فرنسا، فيُنتظر من الأكاديميين أن يكونوا مثقفي الشأن العام، إذ يطمحون إلى إنتاج وجهات نظر أصيلة ستخاطب جماهير واسعة خارج أسوار المؤسسات الأكاديمية.

إن المثل الأعلى الثقافي الفرنسي يتمثل في المثقف العام. ويكون لهذا الشخص عادةً انتماءات أكاديمية، ويفضَّل أن يكون خريج السوربون أو الكوليج دو فرانس. ومع ذلك، فليست هذه المكانة الأكاديمية أو أي براعة علمية بحت هي ما يضفي صفة التميز على المثقف، بل تتحقق المكانة لأولئك الذين يصوغون أسلوبًا فريدًا في الكتابة ومنظور للحالة البشرية متميزًا يثير الاهتمام في التخصصات الأكاديمية المختلفة والجماهير الاجتماعية. يستند مثقف الشأن العام إلى التعليم الأكاديمي لكي ينخرط في التطورات الاجتماعية القائمة بطريقة أصيلة ومثيرة. وأن يكون المرء مثقفًا منخرطًا اجتماعيًا يعني أن يكون سياسيًا.

إن التقليد المتمثل في الأكاديميين بوصفهم مثقفين الشأن العام حاسم في فهم الفكر الاجتماعي الفرنسي ما بعد الحرب؛ فهو يفسر، على سبيل المثال، سبب أن كثيرين من المفكرين الاجتماعيين الرئيسين والشخصيات المهمة، مثل جان بول سارتر وسيمون دو بوفوار وألبير كامو ولوي ألتوسير ورولان بارت وميشيل فوكو وجوليا كريستيفا وجان فرنسوا ليوتار، لم يكونوا سوسيولوجيين أو علماء اجتماع. في المقابل، هناك كثير من السوسيولوجيين الرئيسين الحاليين، وهُم شخصيات مثل بودريار أو بورديو، بالكاد يمكن وصفهم بأنهم سوسيولوجيون بالمعنى الأميركي؛ إنهم مثقَّفو الشأن العام وهُم ذوو فكر أكاديمي وأخلاقي وسياسي في آن.

لتحديد موقع الفتوح الكبرى في الفكر الاجتماعي في فرنسا، إننا لا ننظر إلى التخصصات الأكاديمية الضيقة في العلوم الاجتماعية بقدر ما ننظر إلى حركات الفكر الأوسع التي تتصف بطابع عام ومتداخل التخصصات. وفي حين تتصف تقاليد السوسيولوجيا الفرنسية، من دوركهايم وحتى الآن، بأنها تقاليد تثير الإعجاب، فإن الذي أنتج الشكل المحدد للفكر الاجتماعي الفرنسي ما بعد الحرب هو، قبل كل شيء، حركتان نظريتان قويتان: البنيوية وما بعد البنيوية.

البنيوية: منظور الدراسات الإنسانية العلمية

تكشف الثقافة الفكرية الفرنسية الحديثة عن تقسيم طال أمده بين الرؤية العالمية الإنسانية والرؤية العالمية العلمية. كان هذا الصراع الثقافي محوريًا عند منعطف مأسسة تخصصات الدراسات الإنسانية في مطلع القرن العشرين؛ على سبيل المثال، كان أهمَّ معارضي رؤية دوركهايم السوسيولوجية باحثون يعتبرون المجتمع حاصل جمع قرارات الأفراد. وبتعبيرهم عن منظور إنسانوي، عارضوا السوسيولوجية بسبب الاعتقاد بأن تأكيدها القوى الاجتماعية يحول دون حرية الفرد والمسؤولية الأخلاقية.

إن تقليد السوسيولوجيا البنيوية العلمية التي تربط مونتسيكو وكونت ودوركهايم لم تصب نجاحًا محسوسًا في الأوساط الأكاديمية الفرنسية. وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية، كانت السوسيولوجية الدوركهايمية تشهد انحدارًا. وكانت هذه السنوات شاهدًا على شيخوخة كثيرين من كبار تابعي دوركهايم ورحيلهم. إضافة إلى ذلك، شجعت حركة المقاومة إبان الحرب العالمية الثانية روحًا أكثر فردانية وبطولية وجدت تعبيرًا قويًا عنها في الفلسفة الوجودية. كما شجع تنامي أهمية الماركسية على مزيد من تهميش سوسيولوجية دوركهايم. وعبّر جانب من ذلك عن صعود الحزب الشيوعي الفرنسي ليصبح قوة سياسية. وعلى الرغم من انحدار السوسيولوجية الدوركهايمية في سنوات ما بعد الحرب، فإن رؤيته السوسيولوجية لم تختف من الثقافة الفكرية الفرنسية. وفي خمسينيات القرن العشرين، ازدهر تصورها للمجتمع بوصفه حقلًا مستقلًا للعلاقات الاجتماعية باعتباره برنامج تحليل اجتماعي بنيوي.

كانت البنيوية الفرنسية ردة فعل على تقليد الفلسفة الإنسانية، ولا سيما الفلسفة الوجودية [100]. وتقع رؤية الفرد بوصفه قوة خلّاقة ذاتية التوجية في صُلب الفلسفة الإنسانية. تحتفي الإنسانوية بالفرد باعتباره قوة خلّاقة في المجتمع والتاريخ. في المقابل، تتطلع البنيوية إلى القوى التي تتجاوز الفرد من أجل فهم الحياة الاجتماعية والتاريخ. وبالفعل، يفسَّر الفرد باعتباره حصيلة قوى غير شخصية. ويذهب دعاة البنيوية إلى أن العالم المسكون فحسب بأفراد بينهم علاقات تبدو عشوائية ما هو إلا مظهر خارجي تقبع تحته أنماط

بنيوية. وتهدف البنيوية إلى الكشف عن البنى العميقة التي تضفي تماسكًا ونظامًا على عالم البشر.

كما هو معتاد في الثقافة الفكرية الفرنسية، كانت البنيوية حركة فلسفية أكثر منها ابتكارًا في المنهج؛ إذ نظرت البنيوية إلى العالم البشري بوصفه منظمًا بواسطة مبادئ لاواعية تحكمها القواعد. وعلى الرغم من أن في إمكاننا تتبّع جذورها الفكرية إلى الماركسية وفكر فرويد وسوسيولوجية كونت ودوركهايم، فإن أعمق مصادر البنيوية يكمن في التطورات التي شهدتها اللسانيات.

يرجع الفضل إلى عالم اللسانيات السويسري فردينان دو سوسور (1857 - 1913) لتأديته دورًا رئيسًا في تغيير الطريقة التي يفكر بها الأوروبيون في اللغة[(101)]؛ إذ كان المنظور التقليدي في ذلك الوقت يقارب اللغة بوصفها وسيطًا محايدًا لوصف العالم. وكان يقال إن الكلمات والدالّات (signifiers) تكتسب المعنى بحسب المفهوم أو الحقيقة الذي تستحضره في أذهاننا. وكان يفترض وجود تماهٍ بين الكلمة والمفهوم أو بين الكلمة والعالم؛ على سبيل المثال، ينطوي معنى «رجل» على تماهٍ بين الكلمة ومفهوم الرجل ووجود الرجال الحقيقيين.

اعترض سوسور على هذا الرأي بوضع إطار مفاهيمي للغة باعتبارها منظومة علامات تتشكل معانيها ضمن علاقات الاختلاف. وادعى أن العلاقة بين الدالّ والمدلول أو بين الكلمة والعالم هي علاقة اعتباطية، فإن لم يكن هناك رابط طبيعي جوهري بين الكلمة والعالم، فكيف تكتسب العلامات معناها؟ اقترح سوسور أن معنى العلامات يُشتَق من علاقات اختلافها؛ إذ تكتسب الكلمات والمفاهيم معناها من خلال طرق اختلافها الخاصة عن الكلمات والمفاهيم الأخرى في المنظومة اللغوية المحددة. وعلاقات الاختلاف بين الدال والمدلول في لغة معيّنة هي التي تحدد المعنى؛ إذ يلجأ سوسور إلى العلاقة التقابلية أو الثنائية للعلامات لفهم كيفية اكتساب العلامات معانيها، حيث إن كلمة «رجل» تكتسب معنى ليس بسبب وجود واقع بشري يتمتع بالخصائص المطابقة المرتبطة بالعلامة الدالة «رجل»، بل تكتسب كلمة «رجل» معناها لأنها تُباين العلامة الدالة «امرأة». وبمزيد من مواصلة ذلك، يمكن عالم اللسانيات البنيوية أن يرُدّ التقابل رجل/امرأة إلى ثنائية حيوانية أعمّ «بشري/غير بشري»، فيمكن بدورها أن تُربط بتقابل بين الكائنات الحية الحيوانية وغير الحيوانية، وهلم جرّا. يكمن معنى العلامات في أي منظومة لغوية محددة في علاقات اختلافها، ولا سيما في علاقة تقابلها الثنائي.

تخلى سوسور عن المنظور الاعتيادي للغة بوصفها وسطًا محايدًا يعكس العقلُ من خلاله، العالمَ الواقعي. كانت هذه الرؤية التي تؤكد وجود علاقات تماهٍ بين الكلمة والمفهوم وبين المفهوم والعالم هي التي كانت تثبت المعاني. في المقابل، جادل سوسور مؤكدًا فكرة اللغة باعتبارها منظومة علامات تتولد معانيها عن طريق علاقات الاختلاف بينها. واعتبر اللغة قوة اجتماعية دينامية

نشطة شكلت العقل والعالم معًا. وباعتبار اللغة منظومة مكتفية ذاتيًا، فإنه يمكن دراستها بحسب ما هي منظمة، وبحسب ما تؤدي وظيفتها في الوقت الحاضر.

عمل الإخصائي الأنثروبولوجي العظيم كلود ليفي ستروس على ترجمة علم اللغة البنيوي إلى برنامج علم اجتماعي. وكان هذه الأنثروبولوجي، الذي ولد في بلجيكا في عام 1908، قد هاجر طفلًا إلى فرنسا، حيث تولّى في النهاية أستاذية كرسي في الكوليج دو فرانس المرموقة. ألّف سلسلة من الأعمال الرائدة - البنى الأولية للقرابة، والأنثروبولوجيا البنيوية، والعقل المتوحش، والنيّئ والمطبوخ - والتي دشنت ما سماه بعضهم «الثورة البنيوية» [(102)].

كان ليفي ستروس يهدف إلى نمذجة الفكر الاجتماعي وفقًا للسانيات البنيوية؛ إذ افترض أن اللغة هي الأنموذج البدئي لجميع الظواهر الاجتماعية. وبناء على ذلك، يمكن تطبيق الافتراضات والمناهج التي توجِّه دراسة اللغة على أي حقيقة اجتماعية. حلل ليفي ستروس القرابة، والأسطورة، والطقوس، والزواج، والطبخ، والمنظومات الطوطمية باعتبارها منظومات مكوَّنة من وحدات أولية (شبيهة بالكلمات أو الفونيمات) تُشتَقّ معانيها من أنماط اختلاف، ولا سيما نمط التقابل الثنائي والتطابق الثنائي. واستشهد باللغة باعتبارها أنموذجًا لمؤسسات اجتماعية معيّنة (كالزواج أو القرابة أو الدين)، بل وباعتبارها أيضًا براديغمًا لفهم أي نظام اجتماعي. إن المجتمع باعتبار طابعه الثقافي أو الرمزي هو نوع من اللغة العليا.

من شأن الاستقصاء الاجتماعي البنيوي (structural social inquiry) أن يفحص علاقات الاختلاف والتلازم (correlation) في ما بين الوحدات الأولية للظواهر الاجتماعية. ويهدف إلى اكتشاف القوانين العامة التي تحكم عمل الأشكال الاجتماعية. ويتصور ليفي ستروس أن هذه القوانين العامة هي في أعماقها بنى عقلية لاواعية. وفي الواقع، فإنه يجادل مدلِّلًا على أن تحت العشوائية الظاهرية للحياة الاجتماعية بنًى شاملة تنشئ النظام والتماسك الاجتماعي. إن القوى الحقيقية الناظمة للعالم الاجتماعي هي تلك الرموز البنيوية وليس الفرد.

في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، زودتنا «الثورة البنيوية» ببديل لإنسانوية الوجودية واجتماعوية الماركسية. ومع ذلك، امتنع كثير من المثقفين المتعاطفين مع بنيوية ليفي ستروس عن اتِّباع برنامجه الحرفي - إلى حد ما - الهادف إلى صوغ الدراسات الإنسانية بحسب علم اللسانيات البنيوية؛ على سبيل المثال، رغب ألتوسير في أن يعيد النظر في الماركسية في ضوء البنيوية، لكن من دون اختزال المجتمع إلى لغة [(103)]. أمّا فوكو، فإنه وظف في كتاباته المبكرة مقاربة بنيوية على نطاق واسع في دراسته للجنون ولمولد العلوم الإنسانية، ولكنه تجنب التطبيق الجامد للأنموذج اللساني [(104)]. ومع ذلك، حتى عند ألتوسير، وفي كتابات فوكو المبكرة، يمكننا أن نلاحظ التفضيل

البنيوي للعلاقات التزامنية على العلاقات التعاقبية (التاريخية) (diachronic)، وتفضيل الديناميات الداخلية للمنظومة على التعاقب السردي، وتفضيل التحليل البنيوي للمنظومة الحالية على التحليل التاريخي للحوادث؛ ففي المقاربة البنيوية، تنتقل الحوادث الاجتماعية الطارئة مع التاريخ إلى خلفية المشهد، فيما يتصدر تحليل الأشكال الأولية والقوانين العامة والبنى الساكنة.

جاك دريدا

تزامنت شهرة البنيوية مع جهود إعادة إعمار فرنسا بعد الحرب المدمرة. وكانت الأرض الفرنسية مسرحًا للحرب العالمية الثانية التي أدت إلى خراب كارثي في الاقتصاد والمجتمع. إضافة إلى ذلك، قسمت الحرب هذه الأمة، واشتد العداء الطويل الأمد بين ألمانيا وفرنسا في أثناء الاحتلال الألماني إلى درجة كبيرة. واعتقد كثيرون من الفرنسيين أن مقاومة الاحتلال الألماني واجبهم الوطني. فظهر الانقسام بين حركة المقاومة القوية والذين استسلموا للاحتلال الألماني. بعد الحرب، سعت فرنسا بقيادة الجنرال ديغول إلى رأب الانقسام وإعادة تأكيد كبريائها الوطني.

جاك دريدا: ولد في الجزائر في عام 1930 [توفي في باريس في عام 2004]، وتلقى تعليمه في الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا في باريس (حيث عمل بالتدريس لاحقًا) وفي جامعة هارفرد. درَّس أيضًا في السوربون، وعمل أستاذًا زائرًا في جامعات ييل وجونز هوبكنز ونيويورك وكاليفورنيا في إرفين. يُعتبر منظّرًا رئيسًا لما بعد البنيوية. وتكمن في أصول هذا المنظور فكرة أن العالم الذي نختبره ونعرفه يعتمد على أساس متحرك وهش يتمثل في اللغة والخطاب. ويستكشف دريدا الطرق التى تستحدث بها اللغةُ المعاني وتشكل الحياة الاجتماعية، بما في ذلك التفاوت الاجتماعي.

شهدت السنوات التي تلت الحرب مباشرة صعود الوجودية إلى عالم الشهرة - وهي الفلسفية التى عبّرت عن روح المقاومة البطولية. ومع ذلك، مع تلاشي ذكريات الحرب وتشكّل نظام قومي وعالمي جديد، سادت البنيوية. وربما عبَّرت البنيوية عن رؤية فرنسية خاصة عن العالم القائم. وكان هذا عالمًا يقل فيه احتمال حدوث تغير جذري، كما تضعف فيه الرغبة في التغيير لدى كثير من الفرنسيين الذين أنهكتهم الحرب. لم يقدم الجنرال ديغول وعودًا بالإصلاح أو بالثورة، ولكنه وعد بمجتمع مستقر موجَّه نحو النمو. إضافة إلى ذلك، أدى تسنّم الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي مكانة القوتين العظميين إلى أن تصبح فرنسا قوة من الدرجة الثانية. وبدا لكثير من الفرنسيين أن النظام القومي والعالمي الجديد يتيح لهم عددًا قليلًا من الاحتمالات التي تتجاوز المناورة ضمن إطار بنيوي ثابت.

كانت خمسينيات القرن العشرين عقد جعْل الفرنسيين يتحلون برؤية جادة للأمور؛ فبدلًا من رؤى التغيير والطموح إلى العظمة القومية، كان الفرنسيون مثقلين بالمهمات الرتيبة المتمثلة في إعادة بناء الاقتصاد والثقافة القومية في نظام عالمي أصبحت فيه فرنسا مسألة ثانوية. ومع تقهقر الروح البطولية للوجودية، ومع الكشف عن فظائع الستالينية التي أوهنت حيوية الحزب الشيوعي الفرنسي، تصدرت البنيوية المسرح.

بدت البنيوية بمذهبها الفكروي (intellectualism) السامي المبادئ بديلًا جذابًا للإنتليجنسيا غير المسَيَّسة. وإذا كانت فرنسا مضطرة إلى التنازل للولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي عن السيطرة السياسية العالمية، فعلى الأقل لا يزال بوسعها أن تدّعي احتفاظها بالسيطرة الفكرية بمحض تألق أفكارها.

في أيار/مايو 1968، انتهى الهدوء الاجتماعي الذي ساد في فترة ما بعد الحرب نهاية مثيرة؛ إذ أشعلت حركات التمرد الطلابية أزمة قومية. وخلافًا لما حدث في الولايات المتحدة، اكتسب سخط الطلبة الفرنسيين ميزة راديكالية؛ إذ انطوى برنامج الطلاب على ما هو أكثر من مجرد دمقرطة نظام التعليم الجامعي النخبوي الذي تسيطر عليه الدولة. أراد الطلاب تثوير المجتمع، فكانت الأهداف المركزية لتمردهم هي: سيطرة المواطنين، والحكم الذاتي، والتغيير الثقافي الكاسح. وانتقلت معاركهم من الحرم الجامعي إلى السيطرة على المؤسسات الاجتماعية الرئيسة في الجمهورية الفرنسية الخامسة. وحدثت صدامات بين آلاف الطلاب والشرطة في كثير من شوارع باريس.على سبيل المثال، في 10 أيار/مايو، تظاهر نحو 20 ألف طالب لتحرير الطلبة والرفاق المعتقلين، وتبع ذلك اشتباك عنيف مع الشرطة نجم عنه سقوط مئات الجرحى بين صفوف الطلبة. ومع ذلك، أقام الطلبة المتاريس في قلب باريس، واحتلوا قطاعات واسعة في الحي اللاتيني.

وفي الولايات المتحدة، اكتسبت احتجاجات الطلبة دعم الجماهير الشامل فقط باعتبارها حركة مناهضة للحرب. وظل الجناح الراديكالي في الحركة الطلابية، مثل طلبة من أجل مجتمع ديمقراطي (SDS) معزولًا. أمّا في فرنسا، فشاركت قطاعات واسعة من العمال ذوي الياقات الزرق ومن الفنيين والنخبة الثقافية في برنامج الطلبة الأيديولوجي الواسع. وفيما كان الطلبة يُغلقون أحرامًا جامعية أو يسيطرون عليها واحدًا تلو آخر، كان العمال ذوو الياقات الزرق يدخلون في إضراب ويحتلون مصانع. وفي تحالف مع الطلبة، دعت الاتحادات العمالية واتحاد المعلمين إلى إضراب عام في 13 أيار/مايو. وخلال أيام قليلة، شارك في الإضراب ما قُدّر بـ 6 ملايين إلى 10 ملايين من العمال، ما أدخل فرنسا في حالة توقف فعلي تام. وكان ممّا قوّى الإحساس بالأزمة الوطنية العامة انضمام بعض الأطباء والمحامين والصحافيين والممثلين والموسيقيين إلى حركة الطلاب والعمال عبر استيلائهم على التلفزيون والراديو ودور السينما وشركات النشر، وهكذا تصاعد ما بدأ

اضطرابات طلابية إلى ثورة متسعة القاعدة ضد الرأسمالية والكاثوليكية والنزعة الاستهلاكية في فرنسا.

انتصر ديغول عن طريق تقديم التنازلات للطلبة والاتحادات، وبالجيش والشرطة والتظاهرات المضادة وإجراء تغييرات في مجلس الوزراء وانتخابات تشريعية. وبحلول نهاية أيار/مايو، انتهت الثورة بكل ما كانت تحمله من معنى، إلا أن فرنسا ما عادت كما كانت؛ إذ نتيجة لإحجام الحزب الشيوعي عن دعم الطلبة، خسر كثيرًا من صدقيته في أوساط اليسار. لم يكن لتنازلات ديغول الشكلية وتهجمه على العمال والطلبة كبير أثر في حشد السخط العام الواسع الانتشار على الجمهورية الخامسة. وربما يكون الإحساس المتزايد بافتقار المؤسسات الفرنسية الرئيسة إلى الشرعية أقل ظهورًا. إضافة إلى ذلك، كان من شأن تلك الثورة أن تزيد من وضوح أهمية بنى الحياة الشخصية والاجتماعية بما يتجاوز الدولة والرأسمالية. حوَّل الراديكاليون اهتمامهم نحو تلك المؤسسات الاجتماعية التي تنتج المعرفة وتشكِّل الرغبات والهويات الشخصية وتكوّن أفكارنا ومثُلنا العليا (مثل الجامعات ومراكز البحوث، وصناعة الإعلانات، والنزعة الاستهلاكية، والثقافة الشعبية). ووضع الراديكاليون وجهات نظر ناقدة للنزعة الاستهلاكية وثقافة الحياة اليومية، والسجون ومراكز الصحة النفسية، والجنسانية والجندرية والأسرة.

لم تحدث ثورة أيار/مايو 1968 في فراغ اجتماعي، بل كانت فرنسا تتغير بطرق مهمة؛ إذ أفضت حركات انتقال السكان الكبيرة إلى مدن تعدَّت باريس إلى زعزعة أوضاع البلاد، وكانت الأعمال الاستثمارية الصغيرة القائمة على الملكية العائلية، والتي كانت تقليديًا تمثل العمود الفقري للاقتصاد الفرنسي تتلاشى بسرعة، مخلّفة قطاعات واسعة من السكان في حالة من الاضطراب. وتغير شكل الحياة اليومية جذريًا تحت ضغط الاستهلاك الجماهيري والثقافة الشعبية. كانت حوادث أيار/مايو 1988 نتيجة بقدر ما كانت سببًا للانقسامات والتغيرات العميقة التي كانت تشكل فرنسا التي بدأت في التطور في اتجاه ما بعد مهمات إعادة بناء الأمة التي مزقتها الحرب.

بعد عام 1968، لم تكن فرنسا بيئة مواتية جدًا للبنيوية؛ إذ كان من شأن تجدد النشاط الاجتماعي ومباشرة الحياة الاجتماعية بوصفها مرنة وقابلة للتغير أن يجعلا البنيويةَ بتمسكها بالشكلية العلمية تبدو غير ذات صلة. وكذلك لم يكن المثقفون اليساريون الفرنسيون مستعدين لتجديد علاقتهم العاطفية مع الوجودية التي كانت تفتقر إلى نظرية اجتماعية مقْنعة. وعلى الرغم من أن ماركسية ألتوسير البنيوية ظلت جذابة لكثير من اليساريين، فإن يساريين آخرين كانوا مشوشين نتيجة ازدراء الحزب الشيوعي لثورة الطلبة. علاوة على ذلك، أهملت ماركسية ألتوسير إجراء تحليل جدي لشعور التبرم من الحياة اليومية.

بفقدان الوجودية والماركسية والبنيوية تأثيرها في اليسار، تشكلت حركة فكرية جديدة، هي حركة ما بعد البنيوية [105]، التي تمزج بين روح التمرد عند الوجودية والجدية السامية المبادئ المميزة للبنيوية والانخراط السياسي المميز للماركسية. ولا نغالي كثيرًا إذا وصفنا ما بعد البنيوية بأنها تعبير نظري عن التمرد المُعَمَّم ضد السلطة الذي انطلق في أيار/مايو 1968. وعلى غرار المتظاهرين والمتمردين، يشدد دعاةُ ما بعد البنيوية على التفكيك أكثر من تشديدهم على إعادة البناء الاجتماعي. ومثل نظرائهم النشطاء عند متاريس شوارع باريس، لم يقدم هؤلاء المثقفون الباريسيون إلا قليلًا من المقترحات من أجل مجتمع صالح، بل اكتفوا تقريبًا بالشعارات العامة. ومع ذلك، سيكون من الخطأ الامتناع من حمل هذه الحركة النظرية على محمل الجد؛ إذ إن ما بعد البنيوية علامة على صعود النظرية النقدية ما بعد الماركسية.

تشترك ما بعد البنيوية مع البنيوية في نزعتها المناهضة للإنسانية (anti - humanism)، حيث تحل محل الذات المستقلة بنى خطابية أو لغوية باعتبار أنها الوحدة الأولية للحياة الاجتماعية؛ إذ تؤكد ما بعد البنيوية على أهمية دور اللغة في تشكيل ذاتية الفرد والمؤسسات الاجتماعية. فاللغة هي مستقر المعاني؛ إذ تقوم المعاني اللغوية بدور كبير في تنظيم الذات والمؤسسات الاجتماعية والمشهد السياسي. وبالتالي، فإن اللغة محل أساسي لإنتاج الحقائق الاجتماعية والنزاع السياسي. ويقاربُ دعاة ما بعد البنيوية اللغةَ باعتبارها منظومة تُشتَق معانيها من علاقات الاختلاف والتباين. ومع ذلك، وحيث ابتغى دعاة البنيوية الكشف عن أنماط لغوية منتظمة، يبرز دعاة ما بعد البنيوية الأنماط النظام اللساني والاجتماعي غير المستقرة بطبيعتها. وإن كانت البنيوية مشروعًا «بنَّاءً من الناحية المفاهيمية» يعتزم تحديد نظام لساني واجتماعي، فإن لما بعد البنيوية هدف «تفكيكي» هو أن يوضح فشل جميع المزاعم التي سعت إلى تحديد أو تسويغ منظومة للمجتمع أو للمعرفة أو للأخلاقيات في شيء يتجاوز التقاليد أو الجماعات، ذلك بأن وراء إرادة المعرفة إرادة القوة.

إن الشخصية الرئيسة لنظرية ما بعد البنيوية هو جاك دريدا [106]، الذي اتفق مع سوسور في أن معنى العلامة يكمن في علاقات الاختلاف. ومع ذلك، يفترض دعاة البنيوية مخطئين أن هذه المعاني تثبت بمجرد أن تتوطد علاقات التضادّ تلك؛ إذ يذهب دريدا إلى أن معنى العلامة متعدد الأصوات ومتغير. على سبيل المثال، يمكن أن تبدو الثنائية رجل/امرأة ثنائية شاملة، غير أنها تحمل معاني متباينة بحسب السياق القومي واعتبارات الطبقة والعرق والسن والجندر. وربما تنظر وجهة نظر معينة إلى المرأة بوصفها أمومية وعاطفية ومستكينة ولاجنسية؛ بينما يُنشئ خطابٌ آخر مفهومًا للمرأة باعتبارها مثيرة جنسيًا وقوية. باختصار، لا تكون معاني العلامات ثابتة أبدًا، وهي بؤرة صراع لأن للمعاني أهمية اجتماعية وسياسية.

في هذا الصدد، تتجاوز قطيعة دريدا مع البنيوية مسألةَ تعديل نظرتها إلى العلامات. إنها قطيعة بخصوص سياسة اللغة والمعرفة؛ إذ كان البنيويون يهدفون إلى الكشف عن الأنماط اللغوية والاجتماعية العامة المنتظمة حول التقابلات الثنائية. ولم يجر فحص المعاني السياسية لهذا النظام اللغوي والاجتماعي. وبالفعل، فكر ليفي ستروس في البناء الثنائي للغة والمجتمع باعتباره يكشف عن بُنًى عقلية ثابتة ومستقرة في الدماغ بصورة جوهرية. في المقابل، فسر دريدا معاني الدالات - الكلمات والأصوات - على أنها في حالة تقلّب وخصام. وأكد بأنه عندما يقال إن النظام اللغوي والاجتماعي ثابت أو افتُرض أن تكون المعاني غير مبهمة ومستقرة، فينبغي أن يُفهم هذا على أنه فعل من أفعال السلطة، أو على أنه يعكس قدرة مجموعة اجتماعية على فرض إرادتها على الآخرين بأن تُجمِّد المعاني. عارض دعاة ما بعد البنيوية جهود بث الإحساس باليقين والكمال اللغوي والسياسي والاجتماعي. إن ما بعد البنيوية نوع من التمرد الدائم ضد السلطة، ضد سلطة العلم والفلسفة بل وضد سلطة الكنيسة والدولة. وتسمّى استراتيجيتها في التقويض اللغوي والسياسي بـ «التفكيك».

اعتقد دريدا أنه اكتشف منطقًا خفيًا في الفكر الغربي، وأطلق عليه تسمية «مركزية اللغة» (logocentrism)، وتكمن مركزية اللغة في الثقافة الغربية في بحثها عن لغة موثوق بها يمكنها أن تكشف عن الحقيقة والصواب الأخلاقي والجمال. وبدءًا من أفلاطون وحتى برتراند رسل، أولى المفكرون الغربيون الفلسفةَ مهمة تأسيس لغة شاملة يمكنها أن تكشف عمّا هو حقيقي وصائب وجميل. هدف المفكرون الغربيون، من روسو إلى ليفي ستروس، إلى الكشف عن نظام المجتمع - كيف هو وكيف يجب أن يكون. علاوة على ذلك، أشار دريدا إلى سلسلة من التقابلات الثنائية في الفكر الغربي التي اعتقد أنها حاسمة في جهود تأسيس نظام عن الحقيقة (order of truth). إن الثنائيات (dualisms) مثل: الكلام/الكتابة، الحضور/الغياب، المعنى/الشكل، الروح/الجسد، مذكر/مؤنث، رجل/امرأة، حَرفي/مجازي، الطبيعة/الثقافة، الموجب/السالب، ترانسندنتالي/إمبيريقي، السبب/النتيجة، هذه الثنائيات المتقابلة تعاود الظهور مرة بعد أخرى وتقبع في صميم الثقافة الغربية. زد على ذلك أن المصطلحين في هذه الثنائيات المتعارضة لا يمثلان قيما متساوية، ويُعتبر المصطلح الأول متفوقًا فيما الثاني مشتق منه وتابع له؛ على سبيل المثال، إن افتراض أن الكلام يعلو على الكتابة افتراض أساسي في الفلسفة الغربية؛ ففي حين يُعتبر الكلام وسيلة فورية وواضحة لأفكار العقل، تحجب الكتابةُ رؤيتنا بإرباك العقل وتشبيكه بالجوانب البلاغية والمجازية للغة. وبالاعتماد على هذه التقابلات التراتبية، سعى المفكرون الغربيون إلى تحديد نظام الحقيقة والواقع (truth and reality) الذي يمكن أن يعمل أساسًا موثوقًا للحكم بخصوص الحقيقة/الزيف أو المِعرفة/الأيديولوجيا أو الواقع/الوهم أو الصحيح/الخاطئ.

بدلًا من اقتراح منظومة للحقيقة خاصة به، تحول دريدا تمامًا ضد فكرة محاولة الكشف عن نظام للحقيقة. فبدءًا بكتابه **في علم الكتابة** الذي يمثل فتحًا علميًا وتوسع به لاحقًا في مؤلَّفه **الكتابة والاختلاف** ومؤلَّفه *Positions* (**مواقع**)، حاول دريدا أن يوضح أن ادعاءات السلطة الفكرية لا يمكن أن تصمد أمام التمحيص الجاد [(107)]، وافترض وجود معانٍ للعلامات تتصف بأنها غير مستقرة ومتعدد الأصوات ومتغيرة. إذا كانت الدالات (الكلمات) تحمل معاني غامضة ومتضاربة، وإذا كان معناها محل نزاع بصورة دائمة، فسوف يواجَه البحث لتحديد نظام ثابت للمعاني بغمرة من الشك، وعلى وجه الخصوص، بذل دريدا جهودًا نقدية ملموسة لتقويض الثنائيات التراتبية التي تشغل مكانة عالية في الثقافة الغربية.

إن تخريب التقابلات الخطابية التراتبية بقصد استنطاق سلطتها هو جوهر الاستراتيجيا التفكيكية النقدية. ولا يهدف هذا التخريب إلى معارضة التراتبية أو عكس قيمه بقدر ما يهدف إلى إضعاف حجته والمساهمة في تنحيته أو تهميشه. وتتمثل إحدى الاستراتيجيات الرئيسة في توضيح أن العلامة الأولى والأعلى يمكن أن تُفسَّر بأنها حالة خاصة من العلامة الثانية والتابعة لها.

على سبيل المثال، يمتلئ فكر فرويد بتحركات تفكيكية؛ إذ فسر فرويد «الطبيعي» من حيث صلته بالمرَضِيّ، وعكسَ التراتبيات مثل واع/لاواع، وعاقل/مجنون، وحقيقي/تخيلي، وممارسة/حلم. ويمكن اعتبار فكر فرويد كذلك موضوعًا للتفكيك؛ فمثلا رجل/امرأة، ومذكر/مؤنث هما تقابلان محوريان في التحليل النفسي عند فرويد. وأثارت الناشطات في الحركة النسوية قضية مقْنعة تتمثل في أن الذكورة تعمل عند فرويد كعلامة متفوقة. على سبيل المثال، يكرر فرويد اعتباره القضيب معيارًا للجنسانية، فيما تتحدد جنسانية المرأة بافتقارها إلى قضيب، وبالتالي تُعتبر جنسانية ناقصة وأدنى منزلة. وفي نظرية فرويد الخاصة بالتطور النفسي الجنسي، يُسجل تفوّق الذكورة بواسطة مركزية عقدة الإخصاء بالنسبة إلى الولد والحسد على القضيب عند البنت. وبينما يشير خطر فقد الولد قضيبه إلى خطر فقده النفوذ الأبوي، يولّد إدراكُ الافتقار إلى قضيب عند البنت تحديدًا ذاتيًا لديها بأنها أقل شأنًا. إن التراتبية مذكر/مؤنث غير مستقر عند فرويد. ولكي يجعل جنسانية المرأة مشتقة وتابعة، افترض فرويد أن المرأة تجمع في الأصل بين الجوانب الذكرية (البظر) والجوانب الأنثوية (المهبل). ويقال إن المرأة تنضج بالتخلي عن الجانب الذكري لمصلحة الجنسانية المتمركزة حول المهبل. وتتحقق الذات الأنثوية السليمة على حساب كبت الجنسانية المتمركزة حول البظر. ومع ذلك، فبما أن النساء كن في الأصل ثنائيات الجنس، فإن نصوص فرويد تسمح بالتوصل إلى نتيجة مفادها أنهن أنموذج الجنسانية العام، بينما الرجال ليسوا سوى التعبير المشتق المخصوص لجانب الأنثى القضيبي. ومن شأن عكس

التراتبية أن ينقل المرأة من المشتق إلى الأساس، ومن الهامش إلى المركز ومن المصطلح التابع إلى المصطلح المتفوق.

ومع ذلك، ليست غاية التفكيك أن يعكس قيمة العلامات، مثلًا، لتمجيد جنسانية النساء باعتبارها الأعلى؛ فما هذه إلا استراتيجيا محدودة لأنها تترك التراتبية سليمًا على حالها ومنفتحة لإعادة تأكيد شكلها الأصلي. بل يهدف التفكيك إلى تنحية تلك التراتبية وإلى جعلها أقل موثوقية في التنظيم اللغوي للذاتية وللمجتمع. ويتيح تفكيك التقابلات التراتبية لدالات والأشكال الهامشية أو المستبعدة للحياة الذاتية والاجتماعية أن تكتسب صوتًا وحضورًا علنيين.

لا يُتَصَوَّر التفكيك على أنه مجرد استراتيجيا نقدية فلسفية أو أدبية؛ فهو ينطوي على سياسة للتخريب (a politics of subversion)؛ إنه يتحدى المؤسسات والهيئات العامة التي تساند التراتبيات اللغوية والاجتماعية والسياسية. فالمعاني اللغوية، سواء كانت بشأن الجندر أو الجنسانية أو السياسة أو القومية، ليست بلا أهمية سياسية. ومن شأن المنشآت المفاهيمية المتصلة بالذكورة/الأنوثة أو الغربي/الشرقي أن تشكل الحياةَ السياسية الغربية. وبالتالي، فإن تخيُّل الأنوثة على أنها تشير إلى ما هو طبيعي وغير عقلاني وأمومي من شأن أن يضع النساء في موقع تابع اجتماعيًا، أو باعتبار أن موقعهن الطبيعي يفترض فيهن الاضطلاع بدور الزوجة والأم ودور مقدم الرعاية. وفي أي حال، فإن المعاني والخطابات اللغوية بذاتها لا تُنتِج الذاتية ولا العالم الاجتماعي؛ إنها مدموجة في الأطر المؤسسية والتراتبيات السياسية. ومن المهم أن نتتبع كيف تمنح الممارساتُ الدالةُ والخطابية القوةَ والميزةَ لأفراد معينين وجماعات وأشكال من الحياة الاجتماعية. ودريدا تصور التخريبَ التفكيكيَّ للتقابلات التراتبية الدالة جزءًا من مشروع اجتماعي وسياسي نقدي واسع النطاق.

لسوء الحظ، لم يوضح دريدا قط الرؤية الاجتماعية والأخلاقية التي توجه المشروع التفكيكي. وكما في أيام الغضب في أيار/مايو 1968، تستعد المعارضة التفكيكية باعتبارها تمردًا دؤوبًا ضد السلطة، أي سلطة. بدا أن دريدا كان مترددًا في أن يذهب إلى أبعد من الأمل الغامض في أن يتمكن النقد التفكيكي من أن يفتح بطريقة أو بأخرى المجالَ الاجتماعي لتعبير عن الحياة البشرية أوسع نطاقًا. تُنشّط ما بعد بنيوية دريدا رؤيةٌ للمجتمع تحتفي بانتشار الأشكال المختلفة للحياة الفردية والاجتماعية. ويبدو الأمر كما لو أن ما بعد البنيوية ترغب في أن تكون نوعًا من التعبير العام عن جميع الاختلافات المضطهَدة (مثل النساء والأقليات الإثنية والمثليين). وعلى الرغم من أن دريدا لم يستفض في المضامين الاجتماعية المترتبة على ما بعد البنيوية، فإن زملاءه فعلوا ذلك؛ ففي كتابات ليوتار وبودريار، جرى توجيه روح النقد المميزة لما بعد البنيوية في وجهة اجتماعية.

جان فرانسوا ليوتار

مثل كثير من المثقفين الفرنسيين، كان جان فرانسوا ليوتار (1924 - 1998) منخرطًا في سياسات جناح اليسار. وكان نشاطه السياسي سابقًا على نضجه الفكري؛ إذ إنه نشط في حركة اتحاد نقابة العمال وفي الجماعة الماركسية الراديكالية المسماة «الاشتراكية أو البربرية» (Socialisme ou Barbarie)، كما أنه كان ناشطًا في حوادث أيار/مايو 1968. وحصل على الدكتوراه في الفلسفة في عام 1961. وفي تعاقب سريع للكتب المؤلفة - Discourse, Figure (**الخطاب، الشكل**) و*Dérive à partir de Marx et Freud* (**الانحراف عن ماركس وفرويد**) و *Économie Libidinale* (**الاقتصاد الليبيدي**) - وضع خطوطًا عريضة لنظرية اجتماعية «ما بعد حداثية» [(108)].

رفض ليوتار جوانب رئيسة من الحركة التنويرية الحديثة؛ إذ يقال إن تنقيبها عن الحقيقة كان متحالفًا مع التأسيس الاجتماعي للتراتبية والاضطهاد. ويلجأ ليوتار إلى التنقيب النقدي ما بعد الحداثي الذي يسعى إلى تفكيك الأسس وتعطيل التراتبية، ويتحدث نيابة عن الشعوب المقهورة. إن التمييز بين المعارف الحديثة وما بعد الحديثة يقع في صُلب الكتاب الذي منح ليوتار شهرته الواسعة **حالة ما بعد الحداثة** [(109)]. رسم ليوتار الخطوط العريضة لسلسلة من التغيرات الواسعة النطاق في طابع المعرفة؛ ففي المجتمعات ما قبل الحديثة، كانت الأنماط السردية من المعرفة هي السائدة، فالسرديات تحكي قصة؛ إنها منظمةٌ حول حبكة وتسلسل خطيّ للحوادث، وبداية ونهاية وحكاية عن الخير والشر يُقصد منها تشكيل السلوك الاجتماعي. وعلل ليوتار السبب الذي جعل المجتمعات ما قبل الحديثة تعتبر أن السرديات معرفة، حيث لم يكن السبب تطابقها مع الحقائق بل كان يكمن في أنها متوافقة مع القواعد الاجتماعية التي تحدد من له الحق في الحديث ومع من ومتى. وما دامت تلك الأعراف الاجتماعية متَّبعة، كان للقصص المحكية، فضلًا عن القاصّ، تأثير وحُجة. علاوة على ذلك، فبقدر ما كانت السرديات تفترض وجود الأعراف الاجتماعية مسبقًا وتعززها، كان يقال إنها تعزز الوحدة الاجتماعية مباشرة.

جان - فرانسوا ليوتار (1924 - 1998): ولد في فرساي بفرنسا، وتلقى تعليمه في باريس في ليسيه لوي دوغراند وفي جامعة باريس. درَّس في جامعة نانتير، التي يقال عمومًا إن أحداث أيار/مايو 1968 بدأت منها، كما درَّس في بعض فروع جامعة باريس وفي جامعة إموري في ولاية أتلانتا في الولايات المتحدة. إضافة إلى عمله الأكاديمي، عمل في لجنة تحرير المجلة الاشتراكية **الاشتراكية أو البربرية** (*Socialisme ou Barbarie*) وفي الجريدة الاشتراكية **قوة العمال** (*Pouvoir Ouvrier*)، واشتُهر بأنه من دعاة ما بعد الحداثة. وبحسب ليوتار، لا يمكننا أن نواصل الاعتماد على السرديات أو القصص الشاملة التي تهدف إلى الكشف عن معنى تاريخ العالم وغايته العميقة، سواء كان ذلك

متمثلًا في الاعتقاد الماركسي بمجيء الشيوعية عن طريق الثورة أو كانت السردية التنويرية الليبرالية عن التقدم من خلال المنطق العلمي، فإن أمثال هذه الحكايات العظيمة أصبحت اليوم أقل صدقية. ويرى ليوتار التاريخ باعتباره تصادفيًا أو باعتباره سلسلة من الحوادث الطارئة التي ربما يكون لها عواقب غير متوقعة، وليس باعتباره مسيرة تقدمية نحو ضرب من ضروب اليوتوبيا.

تتميز الحداثة بأنها اعتداء على المعرفة السردية. والتنويرية نبذت القصصَ العظيمة في التقليد اليهودي - المسيحي وفي الأساطير العالمية الرائعة باعتبارها جهلًا وخرافات. وبدلًا من رواية القصص وتأليف الأساطير التي تتصف بأنها شاعرية ومثيرة للعواطف، أحلت الحداثة مكانهما العلم الذي يقال إنه يُنتج الحقائق الموضوعية. ومع ذلك، بينما كان السرد ما قبل الحداثي يُشرعن ذاته ما دامت القصة وراويها متوافقين مع العادات الاجتماعية، فإن العلم يتطلب مصدر شرعنة خارجيًا، وهذا كذلك بسبب انتفاء وجود رابط مباشر بين العلم وتماسك المجتمع. وبالتالي يبرز سؤال: ما هو المعنى الاجتماعي والأخلاقي للعلم؟

اقترح ليوتار أنه ينبغي للعلم الحديث أن يلجأ في النهاية إلى السرديات من أجل الشرعنة. وهذا ينطوي على تناقض ظاهري، لأن العلم يدّعي التفوق تمامًا لتخليه عن السرد. ومع ذلك، يعتمد العلم على نوع من السرد مختلف عن أنواع السرد ما قبل الحداثي. ويسمي ليوتار تلك الأنواع «أم السرديات» أو «السرديات الكبرى» (metanarratives)، لأنها تركّب قصصًا تضفي التماسك والمعنى على القصص والممارسات الأصغر منها، أو «المحلية»؛ على سبيل المثال، إن قصة التنويرية بشأن التقدم البشري المدفوع بتقدم المعرفة العلمية تسوغ ممارسات العلوم الطبيعية والاجتماعية. ويلجأ علماء الاجتماع إلى فكرة أن العلم يعزز الحرية البشرية بقضائه على الجهل والتحيز، وذلك من أجل تبرير بحوثهم. ونظر ليوتار إلى القصة الماركسية عن مجيء الاشتراكية من خلال الصراع الطبقي وثورة البروليتاريا باعتبارها سردية كبرى. أمّا الروايات المحلية عن حالات الركود الاقتصادي أو النشاط النقابي، فيمكن أن تفسر في ضوء السرد الماركسي الكبير. وتشرعن السرديات الكبرى كذلك الممارسات الاجتماعية والسياسية؛ على سبيل المثال، يمكن سياسة التربية الجنسية أن تلجأ إلى سرد تنويري (المعرفة تُحَرِّر)، ويمكن أن يكتسب إضراب نقابي اتساقًا ضمن سرد ماركسي (الصراع الطبقي)، فكانت السرديات الكبرى ملمحًا أساسيًا من ملامح الحداثة.

تتمثل السمة المميِّزة لحالة ما بعد الحداثة في تراجع قدرة السرديات الكبرى على التسويغ: «أنا أُعَرِّفُ ما بعد الحداثة بأنها الشكوكية تجاه السرديات الكبرى» [(110)]. وأشار ليوتار بالسرديات الكبرى إلى «الاحتكام إلى سردية كبرى

معيّنة... كتحرير الذات العقلانية أو العاملة، أو تكوين الثروة» [111]. وعندما يواجه العلم الحالة المتناقضة ظاهريًا والمتصلة بالاعتماد على السرديات من أجل قدرتها على التبرير، يتخلى العلم تدريجًا عن السردية الكبرى. ونظرًا إلى افتقار العلم إلى قصة أو أساس دامج، أصبح العلم مجزَّأً إلى كثير من التخصصات ومجالات التخصص والبراديغمات غير المتجانسة.

ما القيمة التي يمتلكها العلم في مواجهة تقهقر قدرة السرديات الكبرى على التبرير؟ رسم ليوتار مخططًا لمعنيين محتملين للعلم في حالة ما بعد الحداثة. أولًا، إن المنفعة الاجتماعية تسوّغ العلم؛ فليوتار تحدث عن احتمال تكوّن مجتمع تكنوقراطي يستخدم العلم لتعزيز سيطرة الدولة البيروقراطية الرأسمالية على القوى الطبيعية والاجتماعية. ويتعارض مع هذه الرؤية التكنوقراطية علم ما بعد حداثي ناشئ؛ فبحسب ما يتضح من نظرية أينشتاين المتعلقة بالنسبية وميكانيكا الكم، ومُبَرهَنَة غودل بشأن عدم الاكتمال، ومبدأ هايزنبرغ المعني باللايقين، فإن العلم ما بعد الحداثي يتصور الكون كونًا غير مستقر ولا يمكن التنبؤ به؛ فالمعرفة دائمًا موقتة وغير مكتملة وذات طابع منظوري.

يتخلى العلم ما بعد الحداثي عن المعايير المطلقة والمقولات الجامعة والنظريات العظمى لمصلحة الاستراتيجيات المفاهيمية المحلية والسياقية والبراغماتية. وبالتالي، بدلًا من اتّباع نظرية أخلاقية تحتكم إلى معايير أو بديهيات شاملة (مثل حساب منفعة المتعة/الألم أو الأمر القاطع/الإلزام المطلق لدى كانط الذي يفرض علينا معاملة البشر على أنهم غايات في حد ذاتهم)، يفضل ليوتار مقاربة أخلاقية براغماتية محلية. ويؤكد هذا خصوصية الحالة وقدرة الأطراف المعنية على وضع معايير اجتماعية متفَق عليها وموقته وغير قابلة للتعميم. أو بدلًا من استهداف توحيد المعرفة، يتجه العلم ما بعد الحداثي نحو الابتكار المفاهيمي، وتعطيل المخططات المفاهيمية المُوحِّدة، والعمل على مكاثرة ونشر البراديغمات وبرامج البحوث والاستراتيجيات المفاهيمية. إن قيمة العلم ما بعد الحداثي لا تكمن في إنتاج الحقائق المُحَرِّرة ولا في إنتاج المعرفة المفيدة اجتماعيًا، بل تكمن في جعل الناس أكثر وعيًا وتسامحًا مع الاختلافات والغموض والريبة والتضارب. «إن المعرفة ما بعد الحداثية... تصقل حساسيتنا تجاه الاختلافات، وتعزز قدرتنا على التسامح مع ما هو ممتنع عن القياس» [112]. إن العلم ما بعد الحداثي معاد للمنهجية ومخرب، وهو يستفيد من رؤية للمعرفة باعتبارها ثورة دائمة.

ربط ليوتار العلم ما بعد الحداثي بمثَل أعلى اجتماعي تعددي ديمقراطي. دعوني أوضح. يعتقد العلماء المحدثون أن الأسس العلمية كانت ضرورية للتقدم البشري. ويرى ليوتار في هذا أملًا له نيات حسنة، ولكنه أمل مضلل، ويجادل مدلِّلًا على أن التنقيب عن نظرية عامة تسمح لنا بأن نشرّع قانونًا بخصوص الحقيقة والصِواب الأخلاقي والجمال، مستحيل، بل وغِير مرغوب

فيه. وسبب الاستحالة أن ليس ثمة لغة معيارية مشتركة واحدة أو مجموعة من المفاهيم يمكن أن تعبّر بوضوح عن تباين طرق تفكير الناس في الحقيقة وكلامهم عنها تباينًا لا يقبل الاختزال. والتنقيب عن نظام منهجي شيء غير مرغوب فيه ما دامت النظريات العامة تنشئ تراتبيات من شأنها أن تُهَمّش الاختلافات الاجتماعية وتقمعها؛ على سبيل المثال، على الرغم من نيات ماركس الحسنة عندما فكر في الطبقة العاملة بوصفها أمل البشرية، فإن من شأن تفضيله الصراع الطبقي بوصفه محل التغيير الاجتماعي الرئيس أن يبخس قيمة النزاعات ذات الطابع الجندري والجنسي والعرقي والديني والإثني والقومي.

عقد ليوتار مقارنة بين تشظي المعرفة إلى خطابات غير متجانسة أبيَّة على التوحيد من جهة، وانتفاء مركزة (centering) المجتمع من جهة أخرى؛ فنظرًا إلى أن المجتمع ما بعد الحداثي ما عادت توحده ثقافة مشتركة أو جوهر مؤسسي (كالاقتصاد، الدين، الدولة، القرابة)، فإنه يشبه متاهة من الخطابات المتداخلة البالغة التعقيد. وينظر ليوتار إلى الحياة الاجتماعية من حيث هي «ألعاب لغوية». وهذا يشير إلى مجموعة من الممارسات اللغوية، تتسم كل واحدة منها بقواعدها وأعرافها وأهدافها الفريدة؛ على سبيل المثال، العلم لعبة لغوية هدفها الحقيقة، وقواعدها توجب الالتزام بأعراف منهجية ومفاهيمية محددة. وتتركز معايير تسويغ هذه اللعبة على مسألتي الدليل والمنطق. في المقابل، تنطوي الجماليات على أهداف مختلفة (أحكام بخصوص الجمال، وليس الحقيقة) ومعايير تسويغ مختلفة (اعتبارات تخص المكان من حيث شكله ولونه وأبعاده، وليس من حيث الأدلة أو المنطق). ويجري تصوُّر المجتمع على أنه عدد وافر من الألعاب اللغوية، ويعمل الأفراد باعتبارهم مسارب أو منعطفات في الدوائر المتنوعة والمتضاربة لهذه الممارسة الخطابية.

إن النزاعات الاجتماعية في المجتمع ما بعد الحداثي متناثرة ومحلية. لا ينكر ليوتار استمرار أهمية الدولة والاقتصاد بوصفهما محلين للنزاع الاجتماعي، لكنه يشكك في فكرة أن هاتين المؤسستين تمثلان اليوم المحلين الرئيسين للنزاع، كما أنه يشكك في إمكانية اختزال تنوع النزاعات الاجتماعية في المجتمعات الغربية الحالية إلى منطق موحِّد، كالصراع الطبقي أو الكفاح ضد المجتمع الأبوي. وتمثل المؤسسات التربوية والمستشفيات وعيادات الأمراض النفسية والسجون ووسائل الإعلام الجماهيري مواقع رئيسة للصراع. علاوة على ذلك، فإن النزاعات الواقعة في هذه المجالات المؤسسية غير متجانسة، وبالتالي، لا يمكن اختزال بعض النزاعات حول الجنسانية والجندر والإثنية والطبقة والقومية والأوضاع الثقافية إلى بعضها الآخر، ولا يمكن تصنيفها ضمن نزاع موحَّد معيَّن. يتصور ليوتار المجتمع ما بعد الحداثي باعتباره يُظهِر نوعًا من التمرد المعمم من جانب الجماعات المهمشة والمستبعدة ضد تمركز السلطات. على الرغم من تردد ليوتار في إيضاح مثال اجتماعي، فإنه يؤكد

صحوة الاختلافات والمعارضة المتجددة اللتين يعزوهما إلى الحالة ما بعد الحداثية.

يطبّق ليوتار الهجوم التفكيكي ضد سلطة النص على مجال المعرفة والمجتمع. وجرى التخلي عن التنقيب عن الأسس الفكرية وعن الموضوعية واليقين والحقائق الشاملة. وبدلًا من النظريات العظيمة، وصف ليوتار الحالة ما بعد الحداثية ودعا إليها، وهي الحالة التي تُبرز انتشار خطابات متعارضة ومتعددة. وفي حين كشف ليوتار عن تحول من أشكال الخطاب الحديث إلى أشكال الخطاب ما بعد الحداثي، وصف بودريار تطورًا مماثلًا، لكن على صعيد اجتماعي وتاريخي أكثر عالمية. يوجز بودريار البارامترات الاجتماعية للعالم ما بعد الحداثي بلغة خلابة تقشعر لها الأبدان.

جان بودريار

ببلوغ جان بودريار النضج الثقافي في ستينيات القرن العشرين، تشبّع بروح أيار/مايو 1968 النقدية. وفي الواقع، كانت جامعة نانتير - حيث كان أستاذ كرسي السوسيولوجيا حتى عام 1987 - أحد أهم مواقع تمرد الطلبة. ومثل ليوتار، كانت كتابات بودريار في ستينيات القرن العشرين وأوائل سبعينياته تهدف إلى التمعن في الآثار الفكرية والسياسية لحوادث أيار/مايو 1968. وقد صاغ نظرية نقدية ما بعد ماركسية تسعى إلى الكشف عن ملامح عالم ما بعد حداثي جديد.

جان بودريار: ولد في ريمس بفرنسا في عام 1929. أنهى دراسته في السوسيولوجيا في جامعة نانتير في عام 1966، ودرَّس في جامعة باريس. كان واحدًا من تلك الشخصيات الأكاديمية النادرة المثيرة للاهتمام بشكل رائع، وواحدًا من المشاهير الأكاديميين. ولكن ينبغي ألا تحجب شهرته هذه أي جزء ولو طفيف من أهمية إنجازاته العلمية الهائلة، بدءًا من جهده المبكر لمراجعة الماركسية وحتى سنوات إبداعه الهائل كمنظّر لثقافتنا الشعبية المفرطة في واقعيتها، بما في ذلك كتاب عن لاس فيغاس، كل ذلك يجعل من بودريار منظّرًا جادًا ولافتًا فعلًا.

في سلسلة من الكتب ذات التأثير القوي - كتاب *The System of Objects* (**نظام الأشياء**) وكتاب Consumer Society (**مجتمع الاستهلاك**) وكتاب *The Mirror of Production* (**مرآة الإنتاج**) - كان بودريار يعتزم مراجعة الماركسية، ولكن انتهى به الأمر إلى الانقلاب عليها [(113)]؛ فهو جادل مدلِّلًا على أن على الرغم من أهداف ماركس الثورية، فإن فرضياته الأساسية ومفاهيمه التي توجه أفكاره الاجتماعية تعبّر عن المجتمع الرأسمالي الليبرالي وتعززه؛ ففي صميم الماركسية، ثمة أيديولوجيا نفعية وذات نزعة إنتاجية تختزل المجتمع إلى العمل بوصفه أداة

للإنتاجية والنمو الاقتصادي. وباعتماد الماركسية من دون قصد روح النفعية في الرأسمالية، فشلت في فهم هيكلة المجتمع هيكلة ثقافية ورمزية. وعلى سبيل المثال، فيما نظر ماركس إلى السلع بوصفها جزءًا من التقسيم الاقتصادي للعمل، حلل بودريار السلع بوصفها منظومة من العلامات التي تنظم الكون الاجتماعي عبر تخصيص هوية وموقع اجتماعيين للناس وللأشياء (على سبيل المثال هوية جندرية أو طبقية أو إقليمية). وفي الواقع، قلبَ بودريار الماركسية؛ فبدلًا من تصوّر التاريخ بأنه مدفوع بحاجة البشر الطبيعية والعمل، يصر بودريار على هيكلة المجتمع بواسطة المعاني الرمزية أو اللغوية.

وضع بودريار الخطوط العريضة لوجهة نظر ما بعد ماركسية عن التاريخ. فبينما استعرضت الماركسية مراحل التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية المتتالية، اقترح بودريار تاريخًا لما سمّاه «الاقتصاد السياسي للعلامة»، حيث قدم تفسيرًا للبنية المتغيرة للعلامة ووظيفتها الاجتماعية؛ ففي مجتمعات ما قبل الحداثة، كان للعلامة معنًى مرجعي واضح ومحدد السياق. وكانت هذه المجتمعات منظمَة حول ما سمّاه بودريار «التبادل الرمزي». وفي هذه التبادلات، كان التواصل فوريًا ومباشرًا وتبادليًا. وفي ظل الافتقار إلى البنى الوسيطة، كالسوق ووسائل الإعلام، لا تتحدد التبادلات الرمزية بغرضها الذرائعي؛ ففي أفعال من مثل تقديم الهدايا والطقوس الدينية والاحتفالات، يعمل التبادل على تأكيد المكانة الاجتماعية والنظام الاجتماعي مباشرة.

بدءًا من فترة بواكير العصر الحديث وحتى فترة ما بعد الحداثة، تغير دور العلامة بطريقتين رئيستين. **أولًا**، اختلت العلاقة بين العلامة والمُشار إليه (referent) أو الواقع. **ثانيًا**، تشكل العلامة «قاعدة» توحد قياس المعاني والاستجابات الاجتماعية. ومنذ القرن السادس عشر تقريبًا وحتى منتصف القرن العشرين، تشكلت ثقافة حديثة، حيث اعتُبر أن للعلامات (الكلمات والأصوات والصور) علاقة واضحة نوعًا ما بالواقع. ونُظِّمت الثقافة الحديثة حول سلسلة من الفروق بين الكلمة والعالم، وبين المفهوم والمبدأ، وبين العقل والواقع، وبين الحقيقة والزيف، وبين الجوهر والمظهر، وبين الواقع والوهم، وهلم جرّا. وبحلول الحرب العالمية الثانية، بدأت هذه التقابلات الثنائية في الانهيار. والتَبَس على وجه الخصوص الخط الفاصل بين العلامة والواقع أو بين الكلمة والعالم؛ ففي الثقافة ما بعد الحداثية، تعمدُ العلاماتُ والكلمات والقواعد إلى تكوين عالم المعاني الخاص بها من دون أن يكون لها أي علاقة بالعالم الواقعي للأشياء والحوادث.

كانت فكرة التبادل الرمزي الغامضة والمُتَّصِفة بالحنين للماضي نوعًا ما بمنزلة مثل أعلى نقديّ لدى بودريار؛ ففي أثناء ثورة 1968، تخيل حدوث تجدد للتبادل الرمزي بكل ما ينطوي عليه من توجيهية التواصل وعفويته وتبادليته. وكان أيار/مايو 1968 بمنزلة علامة على الانفصال عن القواعد الدافعة

للاغتراب العائدة للرأسمالية ذات التقنية العالية. وكان ظهورُ التبادل الرمزي بين الجماعات المحرومة من حقوقها ينطوي على إمكانية المقاومة والتغيير السياسيين. ولا شك في أن مع تبدد آمال ثورة 1968 أصبح فكر بودريار أكثر تشاؤمًا وغموضًا. بدا أن نهاية التاريخ حلت عندما غصت الحقائق الراهنة بمنظومة العلامات التي خرَّبت نهائيًا كل مظهر من مظاهر النظام والحقيقة والواقع كما خربت،لأسباب عملية، المقاومة السياسية.

في سلسلة من الكتب التي ألّفها خلال ثمانينيات القرن العشرين، والتي كان أهمها كتاب **المحاكاة** (*Simulations*)، وكتاب **في ظلال الأغلبية الصامتة** (*In* the Shadow of the Silent Majorities) وكتاب **استراتيجيات قاتلة** (*The Fatal Strategies*)، يتصور بودريار المجتمعات الغربية المعاصرة مغمورة بفائض من المعاني والتمثيلات الثقافية [(114)]. ونظرًا إلى كونها مدفوعة بأنظمة المعلومات العالية التقنية، تتكاثر العلامات والمعاني اللغوية، حيث تتضاعف بلا كلل إلى درجة لا يعود ممكنًا عندها تثبيت معنى العلامة، ولا الربط بين الكلمة والشيء، ولا التمييز بين الصواب والخطأ ولا بين الواقع والوهم. ويصبح العالَم الاجتماعي متمثلًا في كتلة مسطحة ورتيبة ومسواة بفعل الثقل المتزايد الذي تمارسه العلامات والمعاني والمعلومات.

يقول بودريار إننا دخلنا عصر «النسخة الشبيهة» (simulacrum)، التي هي علامات تؤدي وظيفة نُسخ مطابقة أو نماذج للأشياء أو الحوادث الواقعية. وفي العصر ما بعد الحداثي، ما عادت النسخ الشبيهة تعرض نسخة مطابقة من العالم، كما أنها لا تنتج نسخًا طبق الأصل عن الواقع. اليوم ما عادت المحاكاة تشير إلى أي واقع، بل تخلق فكرة عن واقع تدعي في الوقت نفسه أنها تمثله. ليس لدى المحاكاة مُشار إليه أو أساس في أي واقع خارجها. وجرى تنظيم ما بعد الحداثة حول محاكيات كهذه؛ فمن المنازل الأنموذجية ووصولًا إلى نماذج التخطيط الحضري والجنس الجيد والذكورة وتصميم الأزياء والهوية الشخصية، يُشكَّل الواقع الاجتماعي بواسطة رموز ونماذج تُنتِج الواقع الذي تزعم أنها تقتصر على تمثيله.

إننا في عصر النسخة الشبيهة ندخل إلى فضاء «واقع فائق» (hyperreal)، حيث تؤخذ تمثيلات الواقع التي تجري محاكاتها على أنها أكثر واقعية من الواقع الذي يُفترض أنها تشير إليه. عندما يقوم الممثل بدور المحامي أو الطبيب أو المثلي، ألا يؤخذ في أكثر الأحيان على أنه محام أو طبيب أو مثلي حقيقي؟ فمشاهدو التلفزيون يعتبرون الشخصية التي يؤدي الممثل دورها هي هويته الحقيقية. إضافة إلى ذلك، إننا نفترض أن الأنموذج (كالصورة التي تمثل المحامي أو الطبيب أو المثلي) يحدد واقعًا. بالفعل، إذ يختلط على الممثلين أنفسهم التمييز بين هويتهم الشخصية ودورهم المسرحي؛ فعندما يتقمص الممثل شخصية دوره المسرحي بعمق، أو الممثل الذي ما عاد يستطيع التمييز بين التمثيل والواقع، يكون قد انتقل إلى فضاء الواقع الفائق. وفي حالة

الواقع الفائق ما بعد الحداثي يشتد التنقيب عن الواقع، الذي هو تنقيب عن الخبرات التي تشير إلى الواقع من دون لبس، وفي ذلك دلالة ساخرة على عجزنا ذاته عن تمييز ما هو حقيقي ممّا هو غير حقيقي.

بحسب بودريار، تميزت الحداثة بانطلاق انقسامات جديدة (فمثلًا فُصل العلم عن الأدب والفلسفة)، وأشكال جديدة من التمييز (فمثلًا تمَيَّزت السوسيولوجيا من الأنثروبولوجيا، كما أجري المزيد من التمييز بين مجالات الاختصاص الدقيقة داخل كل فرع من فروع العلم)، كذلك تميزت الحداثة بفروق ثقافية جديدة (كتلك التي بين الثقافة الشعبية والثقافة الرفيعة). في المقابل، أبرزت ما بعد الحداثة عملية الانفجار الداخلي (implosion)، انهيار الحدود. هل يعقل التمييز بين الأخبار وبرامج الترفيه أو بين السياسة والعلم أو بين السياسة وأعمال الاستثمار؟ يوحي انتشار الدراسات المتداخلة التخصصات - مثل الدراسات بشأن الجندر والدراسات الحضرية والدراسات المتعلقة بالمثلية والدراسات الأفريقية - بانهيار الحدود التخصصية بين فروع العلم. وتُطمس الحدود المؤسساتية، فهل هناك أي معنى في فصل الثقافة الجماهيرية عن الثقافة الرفيعة؟ هل يمكن تمييز المجال «الاجتماعي» من المجال «الثقافي»؟ نظرًا إلى إتخام الفضاء الاجتماعي بصور وسائل الإعلام والتمثيلات الدعائية والتدفقات الإعلامية، ونظرًا إلى سيل العلامات والمعاني المُحَيِّدة الذي يغمر الخبرة، تفقد الفروقُ الأولية في العصر الحديث صدقيتها.

نظرًا إلى إعلان الحكومة التكنوقراطية الرأسمالية المتأخرة مجيء عصر النُّسَخ الشبيهة، تفسح سياسةُ القمع والتمرد الحديثة الطريقَ أمام سياسة الإغواء والاستسلام ما بعد الحداثية. في العصر الحديث، كانت السلطة مودعة في طبقة محددة أو في مؤسسات الرأسمالية والدولة. أمّا في العالم ما بعد الحداثي، فإن السلطة تكون متماثلة مع تداول العلامات والمعاني. ومن ثم، فإن السلطة اليوم مبثوثة والمجال الاجتماعي مُشبَع بها؛ إذ لا يعمل الضبط الاجتماعي عن طريق القسر أو السلطة المُسَوَّغَة، بل عن طريق إغواء الفرد بصور وسائل الإعلام الجماهيري ومعانيها. وبالفعل، زعم بودريار، ربما بطريقة لا تُظهر أنه كان مازحًا، أن الحقل الاجتماعي سُوِّيَ حتى أصبح كتلة واحدة ضخمة؛ فهو يتكلم من دون كبير تدقيق عن «نهاية الاجتماعي»، وهو يعني أن النظر إلى المجتمع - باعتباره مُكوَّنًا من طبقات اجتماعية ومن هويات إثنية أو جندرية أو عرقية ومن مؤسسات متشابكة - هو في طريقه ليصبح غير ذي معنى؛ فبدلًا من «الاجتماعي» هناك «الجماهير»، وهي واحد ممّا يُتلاعب به من المنتوجات الثانوية لعصر النسخة الشبيهة. وبدلًا من النظرية الاجتماعية الحديثة، ينبّه برودريار إلى «نظرية قدريَّة». إن سياسية التمرد الحديثة ضعيفة في مواجهة منظومة الضبط الاجتماعي التي تعمل من خلال القدرات المهدئة والمغرية التي تتمتع بها العلامة وصور وسائل الإعلام والمحاكاة. ويقول

بودريار إنه ينبغي للمقاومة أن تتخذ شكل الاستكانة المتعمَّدة، وهي رفض أن تُستَوعَب في كَون الانفجار الداخلي من العلامات والمعاني. ويبدو أن بودريار يعتقد أن استسلامنا لـ «الشيء» أو لامبالاتنا تجاه التدفق المستمر للعلامات والمعاني المنبعثة من مجتمع معلوماتي سيبراني سوف يُفضيان بطريقة ما إلى انهيار المنظومة تحت تدفقها الرمزي الميت نفسه.

ساق ليوتار وبودريار ما بعد البنيوية في اتجاه نظري اجتماعي. ووُجِّهَ هدف تفكيك النظام النصي إلى الحقل الاجتماعي. وبالتالي، يقدم ليوتار رسمًا تخطيطيًا لصعود الشرعنات الثقافية ما بعد الحداثية الخاصة بالمعرفة والسلطة. ويقترح بودريار مخططًا شاملًا لمضي عصر الحداثة الغربية. مع ذلك، لا يركز ليوتار ولا بودريار أفكارهما الاجتماعية في تحليل مؤسسي، كما أن أيًا منهما لم يؤطر أفكاره بطريقة تاريخية أو سوسيولوجية مفصَّلة. يتحلى عملهما بميزة تخطيطية وشاملة ومغلقة وموثوقة، وهذا يتعارض بعض الشيء مع رفضهما للتطلع الحديث إلى نظريات تعميمية كبرى. وكانت أعمال فوكو أكثر الجهود المبذولة إثارةً للإعجاب في معرض تأطير البنيوية، بوصفها شكلًا من أشكال الدراسات الإنسانية.

قراءات مقترحة

Benjamin, Andrew (ed.). *The Lyotard Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1989.

Best, Steven and Douglas Kellner. *Postmodern Theory*. New York: Guilford Press, 1991.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

Gane, Mike. *Baudrillard Live: Selected Interviews*. London: Routledge, 1993.

Lemert, Charles. *Sociology and the Twilight of Man*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1979.

(100) تتوفر نظرة عامة جيدة عن البنيوية الفرنسية التي تشدد على جوانبها السوسيولوجية في:
Edith Kurzweil, Age of Structuralism (New York: Columbia University Press, 1980); Jean Marie Benoist, Structural Revolution (New York: St. Martin's Press, 1978).

(101) Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics (New York: McGraw - Hill, 1966).

(102) Claude Lévi - Strauss: The Elementary Structures of Kinship (Boston, MA: Beacon Press, 1969); Structural Anthropology (Garden City, NY: Anchor, 1967), vol. 1; The Savage Mind (Chicago: University of Chicago Press, 1970); The Raw and the Cooked (New York: Harper & Row, 1969).

(103) Louis Althusser, For Marx (New York: Pantheon Books, 1969); Louis Althusser and Etienne Balibar, Reading Capital (New York: Pantheon, 1970).

(104) Michel Foucault, Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (New York: Vintage, 1965).

(105) من أجل مراجعة مفيدة لما بعد البنيوية، ينظر:
Jonathan Culler, On Destruction (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982).

(106) Jacques Derrida, Of Grammatology (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976).

(107) Jacques Derrida: Writing and Difference (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Positions (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

(108) Jean - François Lyotard : Discours, Figure (Paris : Klincksieck, 1971); The Libidinal Economy (Bloomington: Indiana University Press, 1993); Dérive à partir de Marx et Freud (Paris: Union générale éditions, 1973).

(109) Jean - François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

(110) Ibid., p. xxiv.

(111) Ibid., p. xxiii.

(112) Ibid., p. xxv.

(113) Jean Baudrillard: Le Système des objets (Paris: Denoël - Gonthier, 1968); La Société de consommation (Paris: Gallimard, 1970); For a Critique of the Political Economy of the Sign (St. Louis: Telos Press, 1981); The Mirror of Production (St. Louis: Telos Press, 1975).

Jean Baudrillard: Simulations (New York: Semiotext(e), 1983); In the (114)
Shadow of the Silent Majorities (New York: Semiotext(e), 1983); The Fatal
.Strategies (New York: Semiotext(e), 1990)

الفصل الثاني عشر: المجتمع المنضبط لدى ميشيل فوكو

إذا كان جان بول سارتر هو القوة الفكرية المهيمنة في فرنسا في أربعينيات القرن العشرين وبداية خمسينياته، وخلفه فترة وجيزة كلود ليفي ستروس، فإن ميشيل فوكو تسنّم هذا المقام الرفيع في بداية سبعينيات القرن العشرين. كان فوكو خليفة غير محتمل على عرش الملك الفيلسوف؛ إذ لم يكن فوكو سياسيًا في أغلب عقد الستينيات. وكان ابنَ طبيب جراح، تخرج في مدرسة الأساتذة العليا النخبوية، وكانت اهتماماته المبكرة سيكولوجية وفلسفية. وفي الستينيات، بدأ يضع بصمته الفكرية عبر سلسلة من الكتب مثل كتاب *Madness and Civilization* (**الجنون والحضارة**) وكتاب *The Birth of the Clinic* (**ولادة العيادة**) وكتاب *The* Order of Things (**الكلمات والأشياء**) [115]. ولم تبتعد هذه الكتب كثيرًا عن البرنامج البنيوي الذي يرسم مخططًا للقواعد الداخلية والنظام المنهجي اللذين يحكمان الظواهر الاجتماعية. وخلال الستينيات، تحدث فوكو بلغة البنيوية حتى عندما وسعها باتجاه أكثر تاريخية وسياسية.

على الرغم من أن فوكو لم ينخرط في ثورة 1968 إلا بأدنى درجات الانخراط، فإنه كان يعتبر أيار/مايو 1968 نقطة تحول في الثقافة السياسية والفكرية الفرنسية. ويبدو أن عمله وحياته تغيرا كثيرًا بفعل الاضطرابات الاجتماعية في تلك الفترة. وبالتالي، سلكت كتابات فوكو منعطفًا سياسيًا، وانتقلت مسألة السلطة إلى مركز تفكيره. علاوة على ذلك، أصبح فوكو منذ بداية السبعينيات وحتى وفاته في عام 1984 رجل سياسة بحق، فكان يشترك في التظاهرات والاحتجاجات، ويكتب العرائض وتقارير جماعات الضغط، ويكتب البيانات السياسية، ويتنقل في أنحاء فرنسا والعالم متعهدًا بتقديم الدعم لقضايا كثيرة من أجل العدالة الاجتماعية.

لم تنجح ثورة 1968 في إحداث التغيير المؤسسي الدائم. وعلى الرغم من ذلك، اعتقد فوكو أن أيار/مايو 1968 كان علامة على حدوث نقلة مهمة في صفوف اليسار الفرنسي؛ فقبل عام 1968، كان الحزب الشيوعي فاعلًا سياسيًا رئيسًا في الحياة الوطنية الفرنسية. وقد تحدت ثورة 1968 هيمنة الماركسية واليسار الفرنسي الواقع تحت سيطرة الحزب الشيوعي. ولم تكن حركات المعارضة السياسية منظمة حول السياسة الطبقية. وظهرت الثورة حول الجنسانية والجندر والتعليم في الجامعات والعائلات والمؤسسات الثقافية والسجون، واستهلها السجناء والطلبة والمثليون والنساء والمهنيون والعمال.

ميشيل فوكو (1984 - 1926): ولد في بواتييه بفرنسا، وتعلم في مدرسة الأساتذة العليا. وفي عام 1970 اختير أستاذ كرسي تاريخ المنظومات الفكرية في الكوليج دو فرانس التي هي أعلى المؤسسات الأكاديمية تصنيفًا في فرنسا. كان فوكو من دعاة ما بعد البنيوية، وانصبت عنايته على الطرق التي تكون بها المعرفة والسلطة تكوينيتين تبادليًا. إن المعرفة معنية بتأكيد السلطة بقدر عنايتها بتحصيل الحقيقة، وكذلك تُعنى الحقيقة بعرض القوة بقدر ما هي إرادة للمعرفة. وصرح فوكو بشكل استفزازي بأن فكرة الجنسانية هي التي جعلت واقع الجنس ممكنًا. والآن عليك اكتشاف ما يعنى هذا بالضبط!

فسر فوكو هذه النزاعات المختلفة بأنها علامة على ظهور ثقافة ما بعد ماركسية. وما عاد في المستطاع اختزال سياسة اليسار إلى صراع اقتصادي وطبقي، وما عاد ممكنًا افتراض أن تكون الطبقة العاملة عامل التغيير الاجتماعي الوحيد، وما عاد في استطاعة الحزب الشيوعي أن يزعم أنه الأداة الشرعية الوحيدة للمعارضة السياسية، وما عاد في استطاعة الماركسية أن تدعي أنها أيديولوجية اليسار الوحيدة التي تزوده بالفهم الحق للتاريخ والحداثة.

كان طابع التمرد الاجتماعي آخذًا في التحول. وتعرض المثقفون للضغط من أجل إعادة النظر في دورهم؛ إذ كانت المعارضة السياسية قد تشتتت في أرجاء الكيان السياسي، فما الشكل الذي ينبغي أن يتخذه النقد الاجتماعي؟ باختصار، كيف ستُغير هذه الثقافة السياسية الجديدة دور المعرفة النقدية؟

تقع فكرة أن التفكير العلمي يمكنه أن يساهم في تعزيز الحرية البشرية في صميم التقاليد التنويرية الغربية. وبالكشف عن ديناميات المجتمع الأساسية، يمكن النظرية الاجتماعية أن تطرح برنامجًا سياسيًا عقلانيًا. كانت هذه الروح النقدية موجِّهة للثقافة الليبرالية واليسارية. وفي هذا الصدد، ظلت الماركسية وارثة التقليد التنويري. وهي التي كانت تطمح إلى الكشف عن قوانين التاريخ والمجتمع، وإلى الكشف عن محل التغيير الرئيس (الاقتصاد)، وعن الدراما الأساسية للنزاع الاجتماعي (الصراع الطبقي)، وعن عامل التغيير (الطبقة العاملة) وعن مستقبل البشرية (الشيوعية).

تخلى فوكو عن كثير ممّا احتوته رؤيته التاريخية التنويرية: السعي لتحرير البشرية عن طريق الكشف عن قوانين النظام والتغيير الاجتماعيين، واللجوء إلى النظرية بوصفها توفر نقطة استشراف يمكن منها وصف برنامج للإصلاح الاجتماعي. وانطلاقًا من مُنَظِّرين من أمثال هبرماس، الذي حاول إعادة بناء الماركسية بناءً مفاهيميًا في ضوء التطورات الاجتماعية التي أعقبت الحرب، شكك فوكو في الفرضيات التنويرية الأساسية التي تقوم عليها الماركسية.

واعترض على الرؤية التي تفيد بأن الهدف النهائي للنظرية الاجتماعية يتمثل في فهم بنية التاريخ الأساسية وتطوره. كما أنه كان متشككًا في وجهة النظر التي تنظر إلى النظرية باعتبارها توليفية وإرشادية. لم يُسقط فوكو فائدة النظريات العامة كالماركسية، باعتبار أنها وجهات نظر نقدية. ومع ذلك، فإنه كان ناقدًا طموح هذه الاستراتيجيات المفاهيمية في أن تكون نظريات موحِّدة. وكانت اعتراضاته فكرية وعملية معًا؛ فالنظريات الشمولية اختزالية وإقصائية، ومن شأنها أن تمنح امتيازها بشكل اعتباطي لديناميات اجتماعية محددة ولبعض البرامج السياسية، بينما تُقصي ديناميات وبرامج أخرى أو تهمّشها؛ على سبيل المثال، تجعل الماركسية النزاعاتِ الجندرية أو الجنسية أو العرقية أو القومية نزاعات ثانوية، إن لم تجعلها هامشية تمامًا، وذلك بتأكيدها أن الاقتصاد السياسي والطبقة هما المبدأ الناظم لجميع المجتمعات. وفي تطلعها إلى الكشف عن النظام في الوجود الاجتماعي وإلى توجيه السياسة، تخلق النظريات العامة إحساسًا زائفًا وقمعيًا باليقين والاكتمال. يذكّرنا نقد فوكو للنظرية العامة بنقد دريدا لمركزية اللغة وبنقد ليوتار للسرديات الكبرى، حيث يُحصَل على التوق إلى الأسس الفكرية والإحساس بالاكتمال المفاهيمي على حساب القمع الاجتماعي، وتتورط إرادة الحقيقة في حبائل إرادة القوة.

خلال ثورة أيار/مايو 1968، لاحظ فوكو ظهور كثير من الجماعات الاجتماعية المعارضة. وسواء دعت هذه الحركات إلى إصلاح السجون، أو كانت معارضة للتحكم النفساني في الذات، أو كانت تدعو إلى تحرير النساء أو المثليين، فإن هذه الثورة أظهرت طابعًا اجتماعيًا وسياسيًا متنوعًا. ولا يمكن إدراج هذه الحركات كلها تحت مفهوم موحِّد كمناهضة الرأسمالية أو مناهضة الليبرالية، ولا يمكن وصفها بأنها ناشئة من المصدر الاجتماعي نفسه مثل أزمة الرأسمالية أو النظام الأبوي؛ إذ إن ديناميات السيطرة والمقاومة في هذه التمردات تتفاوت بدرجة كبيرة. وعلى الرغم من أنه ربما يكون من المرغوب فيه تحليل العلاقات المتبادلة بين الحركات الاجتماعية، فإن فوكو اعترض على جهد تفسير الثورة الاجتماعية تلك من وجهة نظر نظرية عامة كالماركسية، إذ يلزم فهم هذه الصراعات الاجتماعية من حيث أنماطها الاجتماعية الفريدة وتاريخها الاجتماعي الفريد. وكان يَعتقد أنه إذا أرادت النظرية الاجتماعية أن تؤدي دورًا حاسمًا في سياسات اليسار بعد ستينيات القرن العشرين، فينبغي لها أن تتخلى عن استراتيجياتها الموحِّدة والشاملة لمصلحة تفاهمات حاسمة محلية ومرنة وموقتة، ويكون انخراطها السياسي برهانًا على قيمتها. «يبدو لي أن دور النظرية اليوم يقتصر على التالي: ليس صوغ نظرية منهجية عالمية تضع كل شيء في مكانه، بل يقتصر دورها على تحليل خصوصية آليات السلطة، وتحديد موقع الصلات والامتدادات، وبناء معرفة استراتيجية شيئًا

فشيئًا» [116]. هذا وأطلق فوكو على البديل الذي وضعه للرؤية العلمية للدراسات الإنسانية اسم «جينيالوجيا» (genealogy).

أشار فوكو ذات مرة إلى الجينيالوجيا باعتبارها «مناهضة للعلم» [117]؛ إذ إنها تتخلى عن البحث عن أسس فكرية مأمونة، وعن جوهر فكري، وعن أنماط موحَدة عميقة، وعن النظريات الشاملة التي تحاول أن تستوعب أصل التاريخ ونقطة نهايته، وهي لا تدَّعي أنها تعزز تقدم العلم أو البشرية. بالفعل، فعلى عكس الثقافة العلمية التنويرية، لا تقدم الجينيالوجيا أي برنامج إيجابي لإعادة البناء الاجتماعي، فهي تفتقر إلى رؤية طوباوية، وتهدف بروح ما بعد البنيوية إلى تعطيل الأعراف والمعايير الاجتماعية، وتتمثل قيمتها في تخيُّل العالم البشري أنه عالم اجتماعي تمامًا وعُرضة لقدر هائل من التغير والاختلاف الاجتماعيين.

تُعتبر آمال الجينيالوجيا الاجتماعية متواضعة، مقارنةً بالرؤية العلمية التنويرية؛ فالجينيالوجيا تعتزم إظهار أن الخطابات السائدة التي تحدد الكون الاجتماعي على أنه طبيعي تُخفي مصالح اجتماعية وعلاقات سلطة. وعلى الرغم من أن الجينيالوجيا تفترض وجود رابط متين بين المؤسسات والخطابات، فإنها تهدف في المقام الأول إلى تعطيل دور الخطابات السائدة «التطبيعي». إنها تكتشف عن الكيفية التي تشكل بها المعرفةُ السائدة الحياةَ البشرية عن طريق أقلمة البناء المفهومي لكلٍّ من الهويات الاجتماعية والمعايير الاجتماعية، وتطبيع هذا البناء. ومن شأن الخطابات الحاملة صفة السلطة العامة أن تُشكل الهويات، وتنظم الهيئات والرغبات والذوات والسكان. إضافة إلى ذلك، تهدف الجينيالوجيا إلى أن تبين أن هذه المعارف متشابكة في تاريخ من النزاع الاجتماعي. وممّا هو مركزي في تاريخ النزاع الاجتماعي، ذاك الإقصاء أو التهميش الذي تلقاه الخطابات التي تعبّر عن الجماعات المعارضة. وكان فوكو عازمًا على أن تستعيد الجينيالوجيا تلك المعارف المغمورة وذات السمعة المشوهة، وأن تستعيد حياة مستحدثيها بغرض المساهمة في إعادة تنشيطهم سياسيًا.

ركز فوكو في دراساته على نوع واحد محدد من الخطابات يتمثل في العلوم الإنسانية. وكان اهتمامه حتى في كتاباته السابقة على عقد السبعينيات، مشيرًا إليها بمصطلح «أركيولوجيا» (archaeology)، منصبًّا على الطب النفسي والعلوم الإنسانية. على سبيل المثال، في كتابه **الكلمات والأشياء**، شكك في الفكرة التنويرية التي مفادها أن العلوم الاجتماعية اكتشفت وحدة البشرية ووصفت اكتشافها بأنه تقدّم اجتماعي. وعلى العكس من ذلك، اقترح فوكو الفكرة التي مفادها أن العلوم الإنسانية أنشأت مفهوم البشرية بوصفه جوهرًا مشتركًا وحدويًا في الأساس. أمّا فكرة «الإنسان» باعتباره الأساس والقوة النشطة التي تنتج المعرفة والمجتمع والتاريخ، فهي من ابتكار العلوم الإنسانية. وباعتبار «الإنسان» الكائن النظري للعلوم الإنسانية، فإنه جُعل بحد

ذاته موضوعًا (المصدر الأصلي والقوة الفاعلة) للعلم. زعم فوكو أن اللغة والخطاب هما عاملا المعرفة والتاريخ. وكانت بحوثه الاستقصائية الأركيولوجية المبكرة مهمة لأنها قدّمت فهمًا اجتماعيًا وتاريخيًا للمعرفة. ومع ذلك، لم تبتعد تلك البحوث الاستقصائية كثيرًا في تجاوز التحليل البنيوي للنظام اللغوي أو الخطابي، إذ كانت سياقات الخطاب المؤسسية - أي ترابط المعرفة والسلطة - غائبة عن الأنظار.

وفي حين لفت فوكو انتباهه إلى التفاعل بين المؤسسات والخطابات في التحليل الجينيالوجي، ظل تركيزه منصبًّا على العلوم الإنسانية. وعملت دراسات فوكو الرئيسة - كتاب **الجنون والحضارة** وكتاب **حفريات المعرفة** وكتاب **المراقبة والمعاقبة** وكتاب **تاريخ الجنسانية** - على فحص العلومَ الإنسانية أو الاجتماعية، كالطب النفسي وعلم الجريمة، وعلم العقاب (penology)، وعلم السكان (demography)، وعلم الجنس (sexology)، والاقتصاد وعلم الاجتماع [(118)]. ومع ذلك، لم يكن غرضه تحديد ما إذا كانت هذه العلوم صحيحة أو الكشف عن مسار للتقدم العلمي، وإنما استقصى فوكو عن الآثار الاجتماعية لهذه المعارف، وأكد أن الخطابات الهادفة إلى الكشف عن حقيقة الشخصية غير الطبيعية أو عن حقيقة الجنسانية البشرية أو حقيقة المجرم تساعد على إنشاء - والسيطرة على - الأشياء ذاتها التي تدعي تلك الخطابات أنها تعرفها. تعمل المعرفة العلمية كقوة اجتماعية رئيسة: ومن خلال الدولة والأسرة والمستشفيات والمؤسسات العلاجية، تعمد التخصصات العلمية إلى تشكيل الأفكار المهيمنة بخصوص من نحن وما يمكن أن يقال ومن يقوله. إنها تشكيلة السلطة/المعرفة هذه المقنعة برؤية علمية تنويرية هي محور الجينيالوجيا.

تتمثل عبقرية فوكو في أنه أنجز ما اقترح. تتألف مجموعة أعماله الضخمة من دراسات تاريخية نقدية. أمّا مؤلفه الرئيس الذي تركه من دون أن يكمله بسبب موته المفاجئ، فهو بلا شك **تاريخ الجنسانية** ذو المجلدات المتعددة. وهنا سأوضح فكرة فوكو بشأن التحليل الاجتماعي الجينيالوجي عن طريق عرض السياق الاجتماعي والغرض الاجتماعي والمنطق الاجتماعي والآثار السياسية لهذا المشروع.

إعادة النظر في التحرر الجنسي: جينيالوجيا الجنسانية لدى فوكو

ليست مصادفة أن يكرس فوكو أعظم جهوده لدراسة الجنسانية؛ فهو عانى كثيرًا في شبابه بسبب مثليته الجنسية. وكان المجتمع الفرنسي متسامحًا مع المثلية شرط إبقائها في السر. بل حتى المواطنون الفرنسيون المتنورون كانوا رافضين جعل المثلية أساسًا للهوية الشخصية. ولم تصبح المثلية في فرنسا بعد الحرب أساسًا لجماعة أو سياسة قط، خلافًا للحال في أميركا. وعندما سافر فوكو إلى أميركا في سبعينيات القرن العشرين للعمل في

جامعاتها، واجه ثقافة جنسية مختلفة تمامًا؛ ففي أميركا، كانت المثلية تُعتبر بمنزلة هوية، حيث ازدهرت مجموعات المثليات والمثليين المؤسسة على فكرة الهوية الجنسية المشتركة، وحيث تطورت حركة تحرر مستوحاه من الهوية المثلية النشطة («مثلي الجنس جيد» أصبحت عبارة تكاد تمثل نشيد المعركة)، وطالبت هذه الحركة بتطبيع المثلية.
كان فوكو متناقضًا من الناحية الوجدانية تجاه هذه الثقافة الأميركية، ويقدّر الحرية الجنسية والابتكار في حياة المثليين في أميركا، ومعجبًا على الخصوص بابتكار طرق جديدة لاختبار الجسد باعتباره أداة للذة وابتكار أشكال جديدة من حياة الجماعة. ومع ذلك، انزعج فوكو من ربط هذه الثقافة ضمن مفهوم الهوية الجنسية والاجتماعية. ألا يعزز تأكيد هوية المثلية أو المثلي نوعًا من الثقافة تخصص للأفراد هويات جنسية تستبعد بعضها بعضًا؟ ألا تعمل مثل هذه الهويات على السيطرة على سلوكنا؟ كان فوكو مرتابًا من حركة التحرر الجنسي التي ارتبطت بالبلاغة في التعبير عن الأصالة وتحقيق الذات. هل يشير تطبيع هويات المثليين إلى التحرير الجنسي أم إلى توطيد نظام اجتماعي ينظم الأفراد عن طريق إسناد هوية جنسية لهم؟ كان فوكو قلقًا تجاه حركة المثليين التي بدت مصممة على أن تصبح شيئًا شبيهًا بالجماعة الإثنية. وهو تصور أن مثل هذه الجماعة ستعمل على مأسسة نظام للتحكم الجنسي بحجة أن هذا مثال اجتماعي استيعابي لأن عناية فوكو بالوجهة التي كانت تتخذها حركة المثليين دفعته إلى الاستقصاء عمّا اعتبره الافتراضات الجذرية حول ثقافة الجنسانية الغربية الحديثة. كيف حدث أن توصلت المجتمعات الحديثة إلى وضع فكرة عن الطبيعة الجنسية البشرية؟ كيف تُفهم الجنسانية باعتبار أنها تكشف حقيقة البشرية؟ ما هي القوى الاجتماعية التي دفعت الناس إلى التفكير في الرغبة الجنسية بوصفها علامة على الهوية الذاتية؟ ما الذي يعطي جنسنة (sexualization) الذات قوّتها المؤثرة في حياتنا؟
على الرغم من انسجام الأصوات - دعاة التحرر الجنسي، علماء الجنس، الأطباء النفسانيون علماء الاجتماع - المعلِنة طبيعية الجنسانية البشرية وتنظيمها في نظام من الرغبات والأفعال والهويات الطبيعية والمرَضية، فإن فوكو انشق، واعتمد في ذلك على استراتيجيتين في الحِجاج. **أولًا**، كان يأمل بأن يجعلنا مدركين طابع الثقافة الجنسية الحديثة الفريد تاريخيًا، و**ثانيًا**، قدم وجهة نظر بديلة بشأن تاريخ الجنسانية. وهو اقترح إعادة نظر جذرية في منشأ ثقافة الجنسانية الحديثة ومعناها، بغرض تخيُّل نظام في نهاية المطاف للأجساد واللذة يتجاوز «الجنسانية».
يجادل فوكو مدلِّلًا على أن ليست المجتمعات كلها تفترض وجود طبيعة جنسية معيّنة لدى البشر، وأن في الإمكان عزل الرغبات الجنسية وأن يُعزى إليها وضع طبيعي أو غير عادي، وأن الرغبات الجنسية الغيرية والمثلية تميز هويتين ذاتيتين تستبعد إحداهما الأخرى. وفي كتاب **تاريخ الجنسانية**، كان فوكو يهدف

إلى تقويض الافتراض المسبق المتمثل في شمولية منظومة الجنسانية الحديثة.
هذه هي نقطة انطلاق عرض فوكو التاريخي، وذلك ربما لأنه كثيرًا ما يُستشهد بالدول - المدن اليونانية بوصفها مهدًا للحضارة الغربية، وربما لأن فوكو أراد أن يشكك في حكاية التطور الخطي للبشرية الغربية؛ فهو جادل مدلِّلًا على أن الثقافة اليونانية القديمة الحميمة لم تكن منظمة حول نظام رغبات وأفعال جنسية منفصلة، والتي كان بعضها محظورًا لكونه خطرًا أو غير سَويّ. لم يكن التفضيل الجندري هو أساس الهوية الثنائية الغيرية أو المثلية. وكانت الدول - المدن اليونانية تمثل عالمًا من المعنى الجنسي مختلفًا عن الحاضر الأنكلو - أوروبي.
بدلًا من الثقافة المنظمة حول «الجنسانية» (بمعنى الرغبات والأفعال والهويات المنفصلة)، كانت الثقافة اليونانية تتركز حول «اللذة» وأخلاقيات ضبط النفس (التمالك). ولم تكن اللذات تتمثل أساسًا في الجنس أو تقتصر عليه، بل كانت تتضمن أيضًا الأكل وممارسة الرياضة والزواج. أضف إلى ذلك أن الحكم الأخلاقي لم يكن مرتبطًا بأفعال جنسية محددة، بل كان مرتبطًا بالشكل العام للحياة، ولا سيما بقدرة الفرد على ممارسة ضبط النفس. ولم يكن هذا يستتبع نكران الذات، وإنما كان ينطوي على الاستمتاع بالملذات باعتدال ومع أخذ ما يلائم الوضع الاجتماعي للفرد في الاعتبار عند ممارسة الدور «النشط» أو «المستكين»؛ على سبيل المثال، كان من المتوقع من الرجل البالغ الحر أن يكون نشطًا في التبادلات الجنسية، بينما كانت مكانة النساء والعبيد والأولاد الاجتماعية التابعة تملي عليهم أن يكونوا غير متجاوبين جنسيًا. لم يكن الاستهجان مرتبطًا بأفعال جنسية محددة، أو بالتفضيل الجندري، بل كان الاستهجان يوجَّه إلى الأفراد الذين يمارسون اللذة بإفراط أو الذين تخلوا عن دورهم الملائم. «بالنسبة إلى الرجل [الحر البالغ]، كان الإفراط والاستكانة هما الشكلين الرئيسين للفسق في ممارسة اللذة الجنسية» [(119)].
لا يوجد فرق بين الحضارة اليونانية والحضارة الحديثة أكثر وضوحًا ممّا هو في معنى المثلية. وفسر بعض الباحثين والنشطاء المثليين ودعاة التحرر الجنسي ممارسة الحب عند اليونانيين بين الرجال البالغين والغلمان باعتبارها درسًا أخلاقيًا في التسامح والجنسانية المتحررة. إلا أن فوكو ألح على أن ممارسة الجنس بين رجل أكبر سنًّا وآخر أصغر في الثقافة اليونانية لا يشبه كثيرًا - أو لا يشبه إطلاقًا - العلاقة المثلية الحديثة. ولم يكن اليونانيون يعتبرون أن الرغبات الجنسية مقسمة طبيعيًا بين الجنسانية الغيرية والمثلية، فكان من المتوقع أن يكون لدى الرجل الحر البالغ معشوق ذكر، وأن يكون متزوجًا. لم يكن الحب بين ذكرين أحدهما كبير السن والآخر صغيرًا بديلًا دائمًا من الزواج، ولم يكن هناك ثقافة منحرفة منفصلة للمثليين ولا وصمة على الحب بين المتشابهين

جنسيًا. ولم يكن ذلك لأن اليونانيين كانوا مستنيرين، ولكن لأن التفضيل الجندري لم يكن من فئات التصنيف الجنسي والاجتماعي. وكانت الأهمية الأكبر عند اليونانيين تعود إلى مسألة ما إذا كان للأفراد دور نشط أم مستكين بشكل ملائم، وما إذا كانوا معتدلين في أفعالهم. وكان الحب بين الرجال البالغين والغلمان ببساطة أحد مجالات اللذة، ولا يختلف من الناحية الأخلاقية عن الأكل وممارسة الرياضة والزواج. ولم يكن أقل تنظيمًا؛ فالذكر الحر البالغ هو وحده الذي يمكنه أن يتخذ معشوقًا من الرجال الأصغر سنًّا. وكانت هذه العلاقات محددة زمنيًا، إذ يصير الرجال الصغار السن أحرارًا بالغين ولا يكون من الملائم لهم القيام بدور جنسي مستكين. يجب أن تُظهر العلاقات بين المحبين الذكور أشكال اعتدال ملائمة، وأن تكون الأدوار ملائمة (بمعنى النشط/المستكين) مع ضبط النفس، لتحافظ هذه العلاقات على شرعيتها.

مع انتقال الدول - المدن اليونانية إلى العصر الإمبراطوري الروماني، حدث تحوّل مهم في المعاني الجنسية؛ إذ تسنمت العلاقة الحميمية الغيرية وحب الجنس الآخر مكانة مركزية في الثقافة الغربية. ففي اليونان القديمة، كان الزواج منظمًا حول مجموعة التزامات اجتماعية، كالحفاظ على مقر مرتب ومزدهر للأسرة. أمّا الحب المثالي، فكان يقتصر على حب الرجل البالغ الحر للشاب. وفي روما الهيلينية، حل الزواج محل الحب بين المتشابهين جنسيًا باعتباره مجالًا للحب الحقيقي. ويتحدث فوكو عن نشوء نموذج جديد لرابطة زواج عادلة وحميمة وجنسية. كان هذا التضييق في الثقافة الحميمية جزءًا من تغير أوسع إلى ثقافة منشغلة بـ «العناية بالذات» أو بتشكيل الذاتية [(120)]. ربط فوكو التمحور حول الحياة الشخصية ورابطة الزواج في القرنين الأولين ببرْقطة روما الإمبراطورية.

فسر فوكو الانتقال إلى الثقافة المتمحورة حول الذات وحول الزواج على أنه نقطة تحول في تطور المجتمع الغربي. وبرز الجنس بوصفه مجالًا كانت تتشكل حوله محظورات وقواعد رسمية. وكان الجنس خارج إطار الزواج بشكل خاص هدفًا للحظر الصريح.

مثلت المسيحية انقطاعًا في الحضارة الغربية؛ ففي العصر المسيحي، نستطيع ملاحظة بدايات ثقافة جنسية جديدة ركزت على الرغبات والأفعال الجنسية، وتميزت بمثالية العُذرية والزواج وبحظرها الجنس خارج إطار الزواج، كما أنها وضعت قوانين رسمية شاملة لتنظيم السلوك الجنسي. وربما كان أقوى التغيرات البعيدة المدى التي أجرتها المسيحية هو اقتران الحقيقة بالجنس. ووجد فوكو في ممارسة الاعتراف في المسيحية، وهي ممارسة شجعت الفرد على الكشف عن أفكاره وسلوكياته الجنسية باعتبارها فعلًا من أفعال التطهُّر، منشأ الإكراه الحديث على تخيُّل الجنس بأنه حقيقة الذات المخفية؛ فخلال ممارسة الاعتراف، يؤطِّر الجنس على أنه مجال الرغبات والأفعال المنفصلة التي تتطلب قوتها على ارتكاب الخطيئة مراقبة يقظة.

يعتقد فوكو بوجود رابط مباشر بين خطاب الاعتراف المسيحي والخطابات الحديثة - مثل علم الجنس وعلم النفس والتحليل النفسي - التي تقارب الجنس بوصفه قوة نفسانية واجتماعية مستقلة. وحال الموت دون قيام فوكو بكتابة أجزاء كتابه التي تربط بين المسيحية والحداثة. إلا أنه رسم في المجلد الأول من كتاب **تاريخ الجنسانية** الخطوط العريضة لقصة البناء المفاهيمي الحديث لـ «الجنسانية» [(121)].

كانت ممارسة الاعتراف مقصورة على الأديار الكاثوليكية في العصور الوسطى. وبحلول القرن السابع عشر، شملت ممارسة الاعتراف المسيحيين كافة. وكان يُفرض على المسيحيين أيضًا الحديث صراحةً وبالتفصيل عن الآثار البعيدة المدى للرغبات والأفعال الجنسية الآثمة. ولم تضع علمنة المجتمعات الأوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حدًّا لعملية جعل الجنس محلًا للمعرفة عن الذات. وحل محل الاعتراف ممارسة «الفحص» لدى الأطباء والأطباء النفسانيين وعلماء الجنس والباحثين. وأفسحت لغة الخطيئة والخلاص الدينية الطريق أمام اللغة العلمية الطبية العلمانية والمفردات اللغوية الخاصة بما هو سَويّ وما هو مَرضي.

في العصر الفيكتوري، جرى تعميم جعل الجنس مجالًا للحقيقة. وعلى النقيض من الصورة النمطية للقرن التاسع عشر بأنه عصر الكبت الجنسي، أكد فوكو انتشار الأحاديث العامة عن الجنس في هذه الفترة. وانهمر فيضان من كتيبات الإرشاد الجنسي ومن النصوص النفسية والطبية والعلمية والديموغرافية والقانونية عن الجنس على المجال العام. فهل يدل هذا الإسراف في الخطاب الفيكتوري على وضع ستار من الصمت والخجل حول الجنس؟ على العكس من ذلك، يقترح فوكو أن الخطابات الفيكتورية خلقت فكرة الجنسانية الطبيعية نفسها، فكرة ترتيب الرغبات والأفعال القائم في صُلب الجسم والذي يخضع لمنطق خاص به عن التطور الطبيعي والسَويّ. يعمد فوكو إلى عكس الحكمة التقليدية؛ فبدلًا من الحديث عن الجنس باعتباره نوعًا من الواقع الطبيعي الذي اكتشفه العلم، يجادل مدلِّلًا على أن الخطابات الطبية - العلمية أنتجت فكرة الجنسانية باعتبارها غريزة طبيعة تتمتع بقوانين تطورها الخاصة بها. وساهمت فكرة الجنسانية في إنتاج «الجنس» من حيث هو مجموعة الأفكار والرغبات والأفعال والعلاقات الجنسية.

إن الجنسانية ليست واقعة طبيعية؛ إنها ليست في صلب البنية الجينية أو الفيزيولوجية لأجسادنا. إنها فكرة، إن جاز التعبير، إنها تصورٌ بخصوص من نحن كان من شأنه أن يشكل بقوة خبرة أجسادنا ورغباتنا وهوياتنا. ولا تكمن قوة الجنسانية فحسب في القوة المطلقة لخطاب الحقيقة التي أذن بها العلم. أصر فوكو على أن القوة الاجتماعية للخطابات الطبية - العلمية مرتبطة بحقيقة أنها جزء من المؤسسات الاجتماعية كالمستشفيات والعيادات

والمدارس والدولة. وتحصل فكرة الجنسانية على واقع مادي في حياتنا من خلال الممارسات الطبية والعلاجية، ومن خلال إنفاذ التشريعات القانونية.

في ظل اتخاذهم الرؤية التنويرية التي تقضي بالكشف عن حقيقة البشرية، سعى جحفل من علماء الجنس والأطباء النفسانيين والمحللين النفسانيين والديموغرافيين إلى الكشف عن نظام الجنسانية المستتر بل والمُمَوَّه في أكثر الأحيان. وفي خضم بحثها عن الطبيعة الجنسية للجنس البشري، ساعدت العلوم، ومن دون قصد، في استحداث سكان ذوي ذوات جنسية جديدة. وفي الثقافة الجنسانية الحديثة، يكتسب جميع الأفراد هوية جنسية، ومن شأن الرغبات الجسدية والتناسلية أن تدمغنا بوصفنا نوعًا جنسيًا؛ على سبيل المثال، قبل منتصف القرن التاسع عشر، ربما كان السلوك «المثلي» عرضة للاستنكار، ولكن الذي يُعاقب كان هو الفعل وليس الشخص. وبسبب الافتقار إلى فكرة أن السلوك مع الجنس نفسه يكشف عن هوية جنسية مختلفة، كان يجري التعامل مع مثل هذا السلوك بالطريقة نفسها التي كانت تعالَج بها أي جريمة جنائية. وبتفسير الرغبة الجنسية المتماثلة على أنها دلالة على هوية شخصية، ولدت الخطابات الطبية - العلمية نوعًا بشريًا جديدًا هو «المثلي». ومنذ ذلك الحين، ما عاد السلوك المثلي مجرد انتهاك للمعايير أو القوانين الاجتماعية، وإنما علامة على نوع بشري منحرف. وكان الضبط الاجتماعي يهدف إلى معاقبة الشخص وقمع المثلية الجنسية. يستحدث نظام الجنسانية عالمًا جديدًا من الهويات الجنسية والاجتماعية المنحرفة والسَّويَّة مثليون، غيريون، فتشيون (fetishists) متحرشون بالأطفال، مازوشيون، وساديون. إن الذات الحديثة ذات جنسية.

ربما يمجد أنصار التحرر الجنسي جعل الهويات الجنسية أداة لتحرير الرغبة وتكوين مجتمع حر منفتح جنسيًا. أمّا فوكو، فكان أكثر ترددًا؛ فنظامُ الجنسانية الحديث يستحدث ذواتًا جنسية يُخضعها في الوقت نفسه لأشكال من الضبط الاجتماعي. ومع ذلك، اقترح فوكو أن الضبط الاجتماعي يعمل بفعالية أقل بواسطة منظومة حظر ورقابة قانونية - إدارية - اجتماعية. وأكد نمطًا من الضبط الاجتماعي يكون في صُلب نظام الجنسانية نفسه - منظومة الهويات الجنسانية السوية/المثلية ومعايير الجنسانية للحياة الجنسية الصحية والتامة.

بقدر ما يُعرَّف الأفراد بأنهم موضوعات جنسية، يُدرَج الناسُ في نظام اجتماعي يضبط كيفية تواصلنا مع أجسادنا ورغباتنا، ومن شأن هذا النظام أن ينظم سلوكنا؛ على سبيل المثال، إذا فكرنا أن تفضيلنا الجنسي لأشخاص من الجنس نفسه هو الذي يجعل منا مثليين - بصرف النظر عما إذا احتفينا بمثليتنا أم ندبناها - فستعمل هويتنا الذاتية هذه على تنظيم رغباتنا وسلوكنا وعلاقاتنا الاجتماعية. إن الجنسانية ليست في الحقيقة اختيارًا شخصيًا. ومنظومة الجنسانية مُدمجة في نسيج مؤسساتنا (كالدولة، القانون، العيادات الطبية، المستشفيات، الأسرة) وأجهزتنا الثقافية (كالإعلام الجماهيري، صناعة

الإعلانات، نظام التعليم، الكنيسة) وفي نسيج حياتنا اليومية نفسه (كالعادات، المعايير، اللغة، مُثل نمط الحياة). وبالتالي، فإن الأفراد الذين يفضلون جنسيًا أشخاصًا من الجنس نفسه لا يختارون إذا ما كانوا يرغبون في أن تُحدد هويتهم كمثليين. وإذا كانت الرغبة مؤطرة اجتماعيًا بحسب منظومة هويات تفضيل جندري متنافية، وإذا كانت الممارسات المسيطرة في المجتمع هي التي تفرض نظام الجنسانية، فسوف يوسَم الأفراد باعتبارهم أشخاصًا غيريين أو مثليين، سواء كانوا يرغبون في حدوث ذلك أم لا.

وصف فوكو منظومة ضبط اجتماعي تعمل بواسطة المعاني الثقافية نفسها والهويات الذاتية التي تنتجها أكثر ممّا تعمل بواسطة القمع. يمارس نظام الجنسانية علينا نوعًا من السلطة المتفشية غير المرئية إلى درجة أننا مندرجون ضمنها، ونتشرب تعريفاتها الثقافية ومعاييرها الاجتماعية وصورها الذاتية. وفي كل مرة نتطلع فيها إلى تعريف أنفسنا بجنسانيتنا، أو إلى استشارة خبير لاكتشاف جنسانيتنا الحقيقية، أو نطمح إلى تحرير جنسانيتنا أو نسعى إلى تحقيق الذات من خلال بلوغ النشوة الجنسية أو من خلال الحب المثلي الحقيقي، فإننا نضع أنفسنا تحت سيطرة «الجنسانية». إننا لا نحرر جنسانيتنا، بل نضع أنفسنا تحت سيطرة نظام الجنسانية. ونحن نعزز هذا النظام، أي جهاز التعريفات الثقافية والخبراء والممارسات المؤسسية. وهكذا، يرى فوكو أن ليس في تأكيد الهوية المثلية والاحتفاء بها وتطويرها لتتخذ شكل ثقافة مثلية دليل على تحرير الجنسانية، بل إن هذا يعزز النظام الذي أنتج الفكرة ذاتها التي تفيد أن لدينا جنسانية، وأن الجنسانية هي حقيقتنا، وأن التفضيلات الجندرية تحدد هويتنا الجنسية.

هل نظر فوكو إلى الثقافة الجنسية الحديثة بوصفها مجرد نوع من الضبط الاجتماعي؟ هل كل ما تفعله حركات التحرر الجنسي هو تعزيز منظومة للسيطرة؟ يعتقد فوكو في بعض الأحيان أن هذه هي الحال. ومع ذلك، فإنه لم يتخل قط عن الأمل الاجتماعي؛ إذ كان متنبهًا إلى مفارقات الثقافة الجنسية الحديثة وإلى الاحتمالات المتاحة لها للتحرير. على سبيل المثال، لاحظ فوكو أن البناء المفهومي للمثلي باعتباره فردًا غير سويّ وخطِرًا ولّد بشكل مفارق هوية تأكيدية للمثلي وللمثلية تطالب بالشرعنة بناء على الأسس نفسها التي وصمت تلك الهوية، أي مطالباتها بأن تكون طبيعية وسويَّة. وبالمثل، على الرغم من الهدف الجليّ للخطاب الطبي - العلمي والمتمثل في احتواء الرغبة المثلية، فإن عاقبة ذلك كانت تضخيم اشتهاء المماثل ومضاعفته. ولم يكن لدى المثلي خيار سوى أن ينكب على تلك الرغبات المحدِّدة للذات. وإذا فُرض على المثليّ التركيز على الرغبات الجنسية المثلية، فإن المرأة المثلية والرجل المثلي يتعمدان تشكيل حياة حول تلك الرغبات، الأمر الذي يفرز ثقافة اشتهاء المماثل، وإنما مكثفة. ورأى فوكو في تطور أشكال جديدة من الإثارة الجنسية

وفي بلورة الرغبات الجنسية في علاقات اجتماعية جديدة الكثير ليثمّنه في الثقافة الجنسية الحديثة.
ومع ذلك، ظل فوكو ناقدًا لنظام الجنسانية. وعلى الرغم من أنه لم يقلل من أهمية عكس الوصمة الاجتماعية أو من شأن تشكيل حركات التأكيد الجنسي، قيل إن هذه التطورات تعزز نظام الجنسانية. كان مأخذ فوكو على هذا النظام يتمثل في أنه يختزل الجنسانية إلى مُتع جنسية ضيقة، ويدفع الأفراد بشكل جامد نحو هويات تقييدية تستبعد بعضها بعضًا، وينشئ سكان منحرفين سيئي السمعة، ويساعد على تكوين منظومة ضبط اجتماعي فعالة. ولسوء الحظ، لم يوضح فوكو قط رؤيته لثقافة حميمة بديلة. ومع ذلك، يبدو بوضوح أنه فضّل إزاحة النظام الذي يحدد الجنس من حيث هو هويات وأصالة ليُحل محله ثقافة تعترف بـ «الجنس» على أنه أساس المتع وأشكال الابتكار الثقافي والاجتماعي. ولا شك في أن انجذابه إلى اليونان القديمة يكمن في رفضها لنظام الجنسانية لمصلحة نظام للمتع ولأخلاقيات الحياة اليومية الذي منح الفرد حرية واسعة للضبط الذاتي. ونظرًا إلى انحيازه الدائم إلى الخط الفوضوي في الثقافة الفرنسية، كان فوكو، على غرار إخوانه ما بعد البنيويين، يفضل مجتمعًا يسمح بأوسع حرية ممكنة للتعبير عن الذات وللابتكار الثقافي. ومن سوء الحظ أنه لم يلتفت إلى مسألة ما ستبدو عليه الضوابط المعيارية والمؤسسية في ظل ثقافة أكثر حرية.

فكرة النظام الانضباطي

بقيت بعض المسائل التي لم تُعالج في الموجز السابق: أي القوى الاجتماعية هي التي أنتجت نظام الجنسانية؟ ما الغايات الاجتماعية التي يساعد على بلوغها البناءُ المفهومي للجنسانية الطبيعية؟ ما نوع المجتمع الذي يجعل من الأفراد ذواتًا وموضوعات جنسية للضبط الاجتماعي؟ وباختصار، ما هو تصور فوكو للحداثة؟
يمكن توضيح وجهة نظر فوكو بشأن المجتمعات الحديثة من خلال مقارنتها بالرؤية الليبرالية والماركسية؛ فممّا هو محوري لليبرالية الاعتقاد بتقدم البشرية المدفوع بارتقاء العقل البشري. ألم يكن العقل المتنور هو الذي أحلَّ سجن مرتكبي الجرائم مع تطلّع إلى إعادة تأهيلهم محلَّ تعذيبهم تعذيبًا وحشيًا؟ ألم تضع علوم الطب النفسي حدًّا لحبس الشخص المريض عن طريق معالجته ومعاملته معاملة إنسانية؟ على الرغم من أن الماركسيين ينتتقدون الليبرالية والأيديولوجيا التي تربط التقدم بمجتمع السوق، فإن الماركسية تندرج تمامًا ضمن التقليد التنويري. كما أن الليبرالية والماركسية تشتركان في فهم سوسيولوجي أساسي، حيث يُنظر إلى المجتمع الحديث على أنه نظام ذو ثلاث طبقات: الدولة، والمجتمع المدني (المؤسسات الاقتصادية والتعليمية والدينية)، والأسرة. إضافة إلى ذلك، يقال إن القوة

الدافعة الرئيسة للمجتمع هي ديناميات المجتمع المدني، ولا سيما المجال الاقتصادي. يتركز الخلاف بين الليبراليين والماركسيين في قيمهما الأخلاقية والسياسية على التوالي؛ إذ يدافع الليبراليون عن الرأسمالية الحديثة باعتبارها قمة التطور الاجتماعي، ويتمثل الخطر الرئيس الذي يهدد التقدم الاجتماعي في تدخّل الدولة المفرط في الحياة المدنية والأسرة. وينتقد الماركسيون الطابع الطبقي للرأسمالية لأنه يثبط القدرات التقدمية للحداثة، ويتوقعون مجتمعًا أفضل مع نهاية الطبقات الاجتماعية.

نظرًا إلى أن فوكو كتب في أعقاب حربين عالميتين وكساد اجتاح العالم أعقبه بروز النازية والفاشية والستالينية وهيروشيما، فإن قصة التقدم الاجتماعي التنويرية عنده افتقرت إلى الصدقية. وفي دراسات حول الجنسانية والسجون والجنون والطب النفسي، اشتُهر فوكو كناقد لبعض جوانب التنوير؛ على سبيل المثال، وعلى النقيض من قصة التنوير بشأن تحرير الجنسانية من قبضة القمع المحكمة، قص فوكو حكاية عن صنع ذات جنسية هي أيضًا موضوع ضبط اجتماعي. إن الخطابات الطبية - العلمية نفسها التي كان يفترض بها أن تحرر جنسانيتنا الطبيعية تعمل في الواقع على تكوين الأفراد وضبطهم باعتبارهم ذواتًا جنسية. كذلك لم يتفق فوكو مع الرواية التنويرية بشأن الإصلاح الجنائي. وقد وصفت هذه الرؤية كيف جرفت الروحُ الإنسانية ممارسات التعذيب البربرية لمصلحة برنامج إعادة تأهيل إنسانوي. وفسر فوكو في كتابه **المراقبة والمعاقبة** حركةَ إصلاح السجون بأنها تؤسس منظومة ضبط جديدة أكثر فعالية [(122)]؛ فخلافًا لأيديولوجية إعادة التأهيل التي تتمتع بها تلك الحركة، يتمثل هدفها الرئيس في نزع الصفة السياسية عن المجموعات السكانية الساخطة اجتماعيًا عن طريق حبسها وضبطها بواسطة جهاز للمراقبة والإدارة السيكولوجية. لم يكن فوكو أقل نقدًا تجاه الرأي القائل إن الطب النفسي علامة على بدايات العلاج الإنساني العطوف للمجانين؛ فنظرًا إلى استبدال العلاج والمداواة بالسجن والإبعاد، يقال إن علوم العقل الجديدة ترمز إلى روح التنوير الإنسانية. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد فوكو تزايد سلطة خبراء الصحة النفسية الذين استحدثت خطاباتُهم وممارساتهم العلاجية ذواتًا سيكولوجية جديدة - مثل شخصية العصابي، النرجسي، الهستيري، الفصامي، هوس الشرج (anal - compulsive)، البارد جنسيًا - والتي هي موضوعات للضبط الطبي النفساني وللضبط الاجتماعي الذي تمارسه الدولة.

انصرف فوكو عن التصورات الليبرالية والماركسية بخصوص المجتمع الحديث باعتباره منظومة اجتماعية لها مركز ودينامية موحِّدة، كالرأسمالية أو فكرة التقدم. وتصور المجتمعات الحديثة على أنها ممزقة وتفتقر إلى الشعور بالوحدة. ولا تمثل الدولة ولا الاقتصاد جوهر المجتمعات الحديثة، ولا واحدة من مسرحيات النزاع الاجتماعي تملي الحياةَ والتغييرَ الاجتماعيين؛ إذ لا يُمليهما الصراعُ الطبقي ولا الجندري ولا الإثني ولا الديني. ولا يحكم المجتمعَ جماعة

اجتماعية واحدة أو أيديولوجيا واحدة، كذلك لا ينتظم المجتمع حول منطق الرأسمالية أو الأبوية أو البيروقراطية أو العلمنة أو ما بعد التصنيع أو الدمقْرطة. باختصار، رفض فوكو صورة المجتمع باعتباره كائنًا حيًا أو منظومة أقرتها الأعراف الليبرالية والماركسية على حد سواء. ونظر فوكو إلى المجال الاجتماعي على أنه يتكون من قوى غير متجانسة ونظم وعمليات وصراعات مؤسسية.

ركز المفكرون الاجتماعيون الليبراليون والماركسيون على الاقتصاد والدولة، وأرادوا توضيح العمليات العالمية كالرأسمالية (ماركس)، أو البيروقراطية (فيبر)، أو التمايز الاجتماعي (دوركهايم وبارسونز)، أو الدمقرطة (توكفيل). وأوضح فوكو أهمية الوحدات الاجتماعية المنفصلة الأصغر، كالمستشفيات، والمصحات العقلية، والمدارس، والجيش، والسجون، والجامعات. ولم يكن هدفه إدراج هذه الوحدات الاجتماعية في عملية توحيد عالمية (مثل الرأسمالية أو البرقطة) بقدر ما كان هدفه أن يحلل منطقها وعواقبها الاجتماعية المحددة. ولم يتخل فوكو عن جميع الجهود الرامية إلى شرح السيرورات الاجتماعية العامة. إلا أنه تخلى فعلًا عن الجهود الهادفة إلى استخلاص السيرورات الاجتماعية المحلية (كإنتاج الذوات الجنسية أو ديناميات السجن) من العمليات العالمية (كالرأسمالية أو البرقطة أو التمييز الاجتماعي). وحوَّل فوكو اهتمامنا إلى الديناميات الاجتماعية المحلية غير المتجانسة، لأنها على وجه التحديد مواقع مهمة للنزاع الاجتماعي اليوم؛ ولم تنجح نظرياتنا الشاملة (كالليبرالية والماركسية) في فهم ما تتصف به من خصوصية لأنها اختزلتها إلى منطق اجتماعي عالمي.

قارَبَ فوكو المجتمعات المعاصرة باعتبارها تتكون من ديناميات اجتماعية غير متجانسة ولا يمكن أن يقال إن لها مبدأً مركزيًا ناظمًا. وعلى الرغم من أن فوكو لم يقترح نظرية عامة عن الحداثة على طريقة بارسونز أو هبرماس، فإن في مخططاته الاجتماعية المختلفة عن الجنسانية والسجون والجنون والعلوم الإنسانية تبرز الخطوط العامة لما يمكن أن نسمّيه نظامًا اجتماعيًا انضباطيًا.

تتناقض المجتمعات القائمة على الانضباط عن المجتمعات الحديثة المبكرة التي كانت منظمة حول تمركز السلطة في حاكم ذي سيادة. وفي هذه المجتمعات يصان النظام الاجتماعي بواسطة سلطةِ ذي السيادة في إزهاق الأرواح أو العفو عنها ومطالبته الناس بطاعته؛ تُنظَّم السلطة حول القمع، أي القدرة على الإسكات أو فرض المراقبة أو الحرمان؛ على سبيل المثال، في أوائل العصر الأوروبي الحديث، كان يُنظر إلى القانون بوصفه تعبيرًا عن حُكم سيادي، وأن انتهاكه اعتراض واعتداء على صاحب السيادة. وكان منتهك القانون يعاقَب بالتعذيب لإظهار أن صاحب السيادة يتمتع بسلطة غير

محدودة، وكان التعذيب الجسدي لمن ينتهك القانون طريقة للإظهار علنًا عن السلطة القمعية المطلقة التي يتمتع بها صاحب السيادة.
يُحفظ النظام في المجتمع الانضباطي عن طريق تقنيات التحكم، مثل الفصل المكاني وإدارة الوقت والحبس والمراقبة ومنظومة اختبارات من شأنها أن تصنف الأفراد وترتبهم. وإذا كانت المؤسسة النموذجية للمجتمعات القائمة على صاحب السيادة هي المَلِك، فإن المؤسسة النموذجية في المجتمعات الانضباطية هي الجيش والمصنع والمستشفى والسجن. ويُحافَظ على النظام بواسطة جهاز تقنيات وخطابات انضباطية أكثر ممّا يُحافَظ عليه عن طريق تراتبية من الحاكم والمحكوم. وأمّا السلطة في النظام الانضباطي، فيكون تجليها في شكل قَمع أقل من تجليها في إنتاج رعايا أو ذوات اجتماعية تكون في الوقت نفسه موضوعات يستهدفها الضبط الاجتماعي. على سبيل المثال، ليس الهدف في الممارسة الحديثة لعلم الجريمة معاقبة الجسد عن طريق التعذيب، وبدلًا من ذلك يُصار إلى مراقبة الجسد وإدارته بواسطة جهاز رصد مترامي الأطراف (مثل: الحراس وشاشات المراقبة التلفزيونية والجداول الزمنية في السجون والنشاطات الخاضعة للتحكم الصارم). إضافة إلى ذلك، إن نفسية الجاني هي الموضوع الحقيقي للضبط الاجتماعي. تكلم فوكو على خطابات علم الجريمة وممارساته باعتبارها تنتج «الذات المجرمة»، وهي هوية شخصية ذات طبيعة سيكولوجية واجتماعية أساسية مدفوعة لارتكاب الجرائم. إن البناء المفهومي للذات الجانية يسوغ استحداث سلسلة من تقنيات التحكم (مثل الحجز والرصد واستراتيجيات إعادة التأهيل)، ومن الخبراء (القضاة وحراس السجون والإخصائيين الاجتماعيين، وضباط الإفراج المشروط، والأطباء النفسانيون) الذين يتمثل دورهم في ضبط سلوك الجاني.
لم ينكر فوكو الأهمية الاجتماعية للسلطة القمعية التي تتمتع بها الدولة أو الشرائح الاجتماعية الحاكمة (مثل النخبة الاقتصادية أو سلطة الرجال). ومع ذلك، فإنه أصر على أن إنتاج النظام الاجتماعي القائم على الضبط في السجون والمستشفيات والمصانع والجيش والمدارس هو أمر مركزي بالنسبة إلى المجتمعات الغربية المعاصرة. وليست سلطة فرض الطاعة هي التي تجعل من هذه البنى الاجتماعية ممكنة، بل ينتج النظام الاجتماعي بفعل سلسلة من الاستراتيجيات الضابطة - بدءًا من الحجز وحتى نظم الاختبارات - التي يتمثل هدفها في تنظيم السلوك عبر فرض معايير الحالة السويَّة والصحة والذكاء واللياقة البدنية.
قدّم فوكو الصياغة التاريخية الاجتماعية الأكثر تفصيلًا لما بعد البنيوية؛ ففي حين لم يتجاوز ليوتار وبودريار التصريحات التخطيطية بشأن المعرفة الاجتماعية والمجتمع إلا في ما ندر، فإن فوكو قدّم تحليلات اجتماعية، غنية تاريخيًا ومكثفة إمبيريقيًا. وتُقدم دراساته عن الجنسانية والسجون والجنون

والطب النفسي والعلوم الإنسانية بديلًا جادًا من المقاربات الليبرالية والماركسية السائدة في الدراسات الإنسانية.
على النقيض من كثير من التقاليد النظرية التنويرية، تخلى فوكو عن صور المجتمع باعتباره مجموعًا كليًا أو منظومة أو كلًّا عضويًا، لمصلحة مفهومٍ للسيرورة الاجتماعية تعدديٍّ على نحو جذري وغير متمركز. وبدلًا من نظرياتٍ التنوير التطورية العظيمة التي ترمي إلى تتبّع التطور التقدمي المستمر للجنس البشري، حلل فوكو صنع عدد وافر من الذوات البشرية، وأكد الاستمراريات التاريخية والانقطاعات وسيرورات النظام والصراع من دون اختزال هذه الأمور إلى حكاية عن التقدم أو التقهقر. تهدف الليبرالية والماركسية إلى الكشف عن منطق اجتماعي عالمي، كالرأسمالية أو البرقطة أو التمايز الاجتماعي أو الدمقرطة أو الفردانية. تخلى فوكو عن البحث عن منطق اجتماعي موحَد لمصلحة الدراسة الاستقصائية بشأن الديناميات الاجتماعية غير المتجانسة. ومع ذلك، وفي ظل بروز نظام الجنسانية ومنظومة السجون والعلوم الإنسانية والمصحات وأنظمة الطب النفسي للإصلاح الشخصي، لمس فوكو ملامح نظام اجتماعي جديد مستند إلى الانضباط؛ إذ لا يعمل الضبط الاجتماعي عبر منظومة قمع قانونية أو حكومية أو اقتصادية، بقدر ما يعمل عبر تطبيق تقنيات الضبط التي تمتد من الجيش إلى السجون والمصانع والمدارس والمستشفيات والمصحات، وإلى المنظمات كلها تقريبًا. وتقنيات الضبط هذه متشابكة مع الخطابات الطبية العلمية، إذ تضبط هذه الخطابات حركة الأجساد والرغبات والهويات والسلوكيات عن طريق المساهمة في تشكيلها تمامًا، وعن طريق فرض قواعد أو معايير تطبيعية عليها.
إذا عَمَّت السلطةُ المجالَ الاجتماعي، وإذا انتسجت داخل نسيج الحياة اليومية، فستتعذّر عندئذ مركزة النزاع الاجتماعي والمقاومة، وسيتعذّر إدراج حركات المعارضة السياسية تحت راية مناهضة الدولانية (antistatism) أو مناهضة الرأسمالية أو مناهضة الأبوية. ينبغي أن تكون المقاومة الاجتماعية لامتجانسة، وأن تكون ممارسات المعارضة محلية ومتنوعة ومحددة بالمنطق الاجتماعي لمجالها الاجتماعي الخاص (كالسجون والمدارس والجنسانية). وفي مزيد من التباين مع سياسات التحرير التي تميز الليبرالية والماركسية، تتخلى سياسات المقاومة في المجتمعات المستندة إلى الانضباطِ عن الأحلام الواهمة عن مجتمع خالٍ من السيطرة والضبط؛ إذ لا يمكن بتاتًا أن يخلو الوجود الشخصي والاجتماعي من القيود والتنظيم؛ إذ ينتج كل مجتمع التكوين الخاص به من الأجساد والملذات والهويات والمعايير الاجتماعية. وتكافح سياسة المعارضة ضد الضوابط (ضد كل من العلوم الإنسانية وتقنيات الضبط) بغرض توسيع إمكانات الأفراد والعلاقات الاجتماعية، وإنتاج أشكال من الحياة تكون ديمقراطية وعادلة. ولسوء الحظِ، يكاد فوكو لا يذكر شيئًا عن الآمال

الاجتماعية في المقاومة السياسية أكثر من الإبانة عن معارضته عهد النظام الانضباطي. إلا أنه كان واضحًا في أن دور المثقفين في سياسات النظام الانضباطي يتحول من مجابهة الواقع بالحقائق الشاملة إلى إنتاج تحليلات مفصلة للتشكل الاجتماعي لمجالات اجتماعية محددة، مثل الجنسانية والسجون والطب النفسي. هذا واعتبر فوكو أن الجينيالوجيا هي أحد الأشكال الممكنة التي يمكن أن تفترض الدراسات الإنسانية أنها جزء من السياسات المناهضة للانضباط.

قراءات مقترحة

Hoy, David Couzens (ed.). *Foucault*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

Foucault, Michel. *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977 - 1984*. ed. by Lawrence Kritzman. New York: Routledge, 1988.

Macey, David. *Michel Foucault.* New York: Pantheon, 1993.

Poster, Mark. *Foucault, Marxism and History*. Cambridge: Polity Press, 1984.

---

(115) Michel Foucault: Madness and Civilization: The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language (New York: Harper Colophon, 1969); The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception (New York: Vintage, 1975); The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (New York: Vintage, 1966).

(116) Michel Foucault, «Two Lectures,» in: Michel Foucault, Power/Knowledge: Selected Writings and Other Interviews (New York: Pantheon, 1980), p. 83.

(117) Michel Foucault, «Power and Strategies,» in: Foucault, Power/Knowledge, p. 145.

(118) Michel Foucault: Discipline and Punish: The Birth of the Prison (New York: Vintage, 1979); The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction (New York: Vintage, 1980).

(119) Michel Foucault, The History of Sexuality, vol. 2: The Use of Pleasure (New York: Vintage, 1985), p. 47.

(120) Michel Foucault, The History of Sexuality, vol. 3: The Care of the Self (New York: Vintage,1986).

(121) Foucault, The History of Sexuality, vol. 1.

(122) Foucault, Discipline and Punish.

الفصل الثالث عشر: سوسيولوجيا ما بعد الحداثة لدى زيغمونت باومان

ترعرع زيغمونت باومان (المولود في عام 1925) في بولندا، الأمّة التي أفقدتها النازية أولًا ثم الشيوعية استقلالَها. في عام 1955 هاجر باومان إلى بريطانيا العظمى، حيث أصبح في نهاية الأمر أستاذًا للسوسيولوجيا في جامعة ليدز. ولمّا كان فكر باومان الاجتماعي أوروبيًا تمامًا، فإنه اعتمد بشكل كبير على ما بعد البنيوية الفرنسية، وعلى مدرسة فرانكفورت للنظرية النقدية لتطوير سوسيولوجيا ما بعد الحداثة.

كان قد لحق مولَده كيهودي وبلوغَه سن الرشد في ظل حكم شيوعي الأثر الحاسم في تشكيل أفكاره الاجتماعية؛ ففي عام 1939، فقدت بولندا استقلالها نتيجة الاحتلال الألماني، ثم تحررت لاحقًا من السيطرة الألمانية لتستسلم فورًا للحكم السوفياتي. ومع أن بولندا كانت رهن خطر تدخّل الجيش السوفياتي، فإنها لم تكن دولة ستالينية على غرار ما كانت المجر أو رومانيا. على سبيل المثال، ازدهر تقليد ماركسي مستقل بين صفوف المثقفين الأكاديميين، ولكن معاناة باومان بسبب النازية ومعاداة السامية والشيوعية دفعته إلى الارتياب في ادعاءات العقل في تشكيل نظام اجتماعي أو في إعادة تشكيل الإنسانية في خياله. وبالفعل، كما سنرى، توصل باومان إلى رفض الرأي التقليدي عن أن النازية والشيوعية أمران عرضيان في التاريخ الحديث. وبدلًا من ذلك، جادل مدلِّلًا على أن تلك الجهود المبذولة لتصميم نظام مثالي مضبوط كشفت عن الروح الحقيقية للحداثة. كانت هزيمة النازية والانهيار اللاحق للشيوعية علامة على فشل الحداثة وفشل تطلعاتها العظيمة لتشكيل نظام عالمي (world order) مثالي.

خلافًا لكثير من المثقفين الأوروبيين الذين هاجروا إلى أوروبا أو الولايات المتحدة هربًا من النازية أو الشيوعية، لم يتخلَّ باومان عن منظوره النقدي اليساري. ربما سمح بقاء تقاليد الماركسية المستقلة في بولندا الشيوعية لباومان بالحفاظ على نظرية نقدية مستوحاة من الاشتراكية. ومع ذلك، هُجرت الماركسية على أساس أن دافعها الطوباوي العقلاني كان يرمز إلى أحلام الحداثة البالية بشكل متزايد. وبدلًا من الماركسية، اعتمد باومان إلى حد بعيد على ما بعد البنيوية وعلى النظرية النقدية، في مسعى لإعادة تشكيل علم الاجتماع وتحويله إلى أداة نقدية مستجيبة لحركات التحول العالمي.

زيغمونت باومان: ولد في بولندا في عام 1925، وتعلم في جامعة وارسو، وهاجر إلى بريطانيا العظمى في عام 1955. درَّس في جامعة وارسو وجامعة

تل أبيب، ثم في جامعة ليدز بإنكلترا من عام 1972 وحتى تقاعده في عام 1990. مُنظِّر اجتماعي يسرد تاريخ ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة في إطار العلاقات بين المعايير الثقافية والدولة والمثقفين. ويميز ما قبل الحداثة بأنها تعددية من التقاليد المحلية والسلطة اللامركزية. وتتميز الحداثة بنشوء الدولة المركزية التي تعتمد على المثقفين لشرعنة سلطتها وفرض المعايير الثقافية القياسية على الثقافات المحلية. وفي ما بعد الحداثة، ما عادت الدولة بحاجة إلى المثقفين من أجل الشرعنة أو لفرض ثقافة عامة، لأن السوق أخذت على عاتقها هذه الوظائف؛ ففي ما بعد الحداثة، تحوّل دور المثقفين من فرض ثقافة عامة إلى هدف أكثر تواضعًا، لكنه هدف نبيل، وهو تسهيل التواصل بين الجماعات المختلفة.

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة

رسم باومان مخططًا لسردية شاملة عن التاريخ الغربي. وبانطلاق باومان من القصص التنويرية عن تقدم العقل والحرية، روى حكاية عن الضبط الاجتماعي وتقدم العقل بوصفهما فعل سيطرة. إضافة إلى ذلك، بينما أكد المنظّرون السوسيولوجيون الكلاسيكيون والمعاصرون على أن الفصل بين الرأسمالية والاشتراكية هو المحل الأساسي للنزاع الاجتماعي والأمل الاجتماعي، استعاض باومان عن ذلك بالفصل بين الحداثة وما بعد الحداثة؛ فمن منظوره، تمثل الرأسمالية والاشتراكية تباينات اجتماعية في ديناميات الحداثة. وعلى الرغم من رغبته في الانفصال عن معظم السوسيولوجيا المقرَّرة، فإن لسرد باومان الاجتماعي مظهرًا تنويريًا من دون شك: قصة كفاح الجنس البشري في سبيل الحرية وفي سبيل الأمل الذي ما زال باقيًا في أن العقل يمكن أن يحدث فرقًا.

حدد باومان تصنيفًا للمجتمعات ما قبل الحداثية والحداثية وما بعد الحداثية. ويبدأ منظورُه بالمجتمعات ما قبل الحداثية. ونظرًا إلى أن باومان وفّر الحد الأدنى من الرسم التخطيطي، فإنه ميز ما قبل الحداثة بأنه نوع من المجتمعات اللامركزية المجزأة؛ إذ كانت المجتمعات ما قبل الحداثية مكونة من كثير من الجماعات المكتفية ذاتيًا، لكلٍّ منها ما يخصها من تقاليد وطرق للحياة. كانت هذه المجتمعات متراصفة إلى حد كبير، ومستقرة بفضل ثقافة دينية مهيمنة وتراتبية اجتماعية راسخة. وعلى الرغم من أوجه تفاوتها الاجتماعي، فإن باومان يؤكد أن العالم ما قبل الحداثي كان يحترم التقاليد المحلية والتنوع الاجتماعي.

كان هناك فترة وجيزة من الحرية الاجتماعية في القرن السابع عشر بين انهيار ما قبل الحداثة وتوطيد دعائم الحداثة؛ إذ كانت المجتمعات الأوروبية متسامحة تجاه الفروق الاجتماعية، وما هو أشد أهمية من ذلك أنها كانت تتقبل عرضية الوجود وعدم يقينيته. كانت الحياة الاجتماعية قد نشأت من دون

سلطة من الله أو من صاحب سيادة علماني تفرض نظامًا وقناعة يقينية وغاية. «ففي تلك الفترة القصيرة الفاصلة... كان التنوع... قد اعتُنق بمحبة، وأُشيد به باعتباره علامة على الإنسانية الحقة وشرطًا لها. وكان الانفتاح والاستعداد للامتناع عن إدانة الآخر و... الرضا بالمعقول/بما هو جدير بالثقة بدلًا من مطاردة المطلق - كانت هذه كلها علامات على ثقافة إنسانوية» [(123)]. ولسوء الحظ، لم يطُل دوام الاحتفاء الإنسانوي بالاختلاف والالتباس (ambivalence).

عندما واجهت المجتمعات الغربية تزايد أعداد المتشردين والفقراء والمجانين والساخطين، كان ردّها يتمثل في أشكال جديدة من الضبط الاجتماعي. ولم تكن المجتمعات المحلية ما قبل الحداثية قادرة على الاستجابة الفعالة لوقف الفوضى الاجتماعية المتزايدة، والاستجابة للمتطلبات الإدارية المتصاعدة في ذلك الوقت. كان لا بد من إدارة الموارد الهائلة البشرية وغير البشرية: كان هناك حاجة إلى معلومات متخصصة مفصَّلة عن العمل والصحة، ونسبة المواليد والتطورات القومية والدولية، وذلك لأغراض الحفاظ على النمو القومي والبقاء في عصر الاستعمار الصناعي الآخذ في النشوء، كما كان هناك مع توسع التجارة حاجة ملحة لمنظومة مواصلات واتصالات لتغطية المساحات الهائلة الممتدة من الأراضي. باختصار، برز نظام اجتماعي حديث ردًّا على إخفاق الضوابط الاجتماعية الما قبل الحداثية.

تتميز الحداثة بمنظومة ضبط متعددة المستويات ومشتملة على القانون واستراتيجيات الانضباط والضبط الأيديولوجي. وتقع الدولة في مركز الحداثة. ويعتقد باومان أن الدولة البيروقراطية المركزية بمواردها المركزة واحتكارها استخدام العنف وحشدها من العاملين في الخدمة المدنية وقوى الشرطة والجيش هي أساس الحداثة. السيطرة على البيئة الاجتماعية والطبيعة تعبّر الدولة عن الروح الحداثة الأساسية.

لم يكن نشوء الدولة الحديثة مجرد استجابة لحاجة وظيفية إلى أشكال جديدة من الضبط الاجتماعي. والدولة هذه وطدت سلطتها على حساب السلطات المحلية والتقاليد وأساليب الحياة. واستتبع تحديث السلطة الحكومية نقل السلطة من الوكالات والمجتمعات المحلية إلى الدولة. وفي الواقع، كان تركيز سلطة الدولة ينطوي على حرب ضد المجتمعات المحلية وعلى مسعى لانتزاع السلطة منها، وكانت في موازاتها حرب ثقافية. وحتى يتسنى للدولة إدارة المجتمع بطريقة منظمة وفعالة، حاولت أن تفرض تماثلًا ثقافيًا معيَّنًا. فشنت الدولة حربًا ثقافية ضد التقاليد الثقافية المحلية المتنوعة. وبحجة التقدم والعلمانية والعلم والديمقراطية والحرية والفردانية والصحة العامة، اقتلعت الدولة الحديثة الثقافات المحلية، ودمرت تقاليد معيّنة وجماعات إقليمية وإثنية وثقافية. تحققت ولادة الحداثة بواسطة اعتداء لا هوادة فيه على التقاليد المحلية والتعددية الاجتماعية والغموض وعدم اليقين. إن مطلب النظام هذا، ومعه الرغبة في تصنيف كل شيء وضبطه، هو ما يقع في صميم الحداثة.

تمثل الدولة الحديثة مفهوم حكم جديد. وهذا لا يعني ببساطة أن السلطات التي كانت في السابق متناثرة أصبحت الآن مركزية؛ إذ إن طابع الدولة الحديثة نفسه فريد تاريخيًا؛ إذ ولدت الدولة الحديثة من الرغبة في إنشاء النظام والحفاظ عليه؛ وتتمثل مهمتها في تشكيل المجتمع ومواطنيه ليعكس تصميمًا اجتماعيًا عقلانيًا. والدولة الحديثة ليست عازمة على الحفاظ على النظام فحسب، بل إنها تهدف أيضًا إلى تشكيل البشرية لتعكس مثلًا أعلى. ويصف باومان الدولة الحديثة بأنها «دولة بَستَنة» (gardening state)؛ فهي لا تطمح إلى أن تحكم أو تحمي مواطنيها أو تضمن رخاءهم فحسب، وإنما تطمح أيضًا إلى ترويض فوضى الوجود البشري وتدجينها.

لا يمكن تصور الدولة الحديثة بلا مثقفين. ويتطلب تشغيل الجهاز البيروقراطي للمؤسسات الحديثة معلومات بشأن ديناميات السكان والمؤسسات والمجتمع بكامله. وتتطلب إدارة المدارس والمصانع ومؤسسات الرفاه والسجون والمستشفيات والحكومات المحلية والقومية معارف متخصصة. إضافة إلى ذلك، تتطلب الدولة الحديثة شرعنة؛ إذ لا بد من أن تسوغ حربها ضد التقاليد والسلطات والمجتمعات المحلية، وكذلك لا بد من تسويغ رغبتها في تركيز السلطة وتسويغ أهدافها الاجتماعية. وكانت نشأة الدولة الحديثة والعلوم الاجتماعية التنويرية في وقت واحد، ويظهر عليهما التقارب في المصالح والروح.

يشكك باومان في الرؤية التقليدية للتنوير؛ إذ يفترض المنظور التنويري هذا أن التحديث يمثل خطوة عملاقة نحو الحرية والتسامح والتقدم الاجتماعي. ويقال إن العلوم الاجتماعية التي ولدت في عصر التنوير قوة إنسانية تكافح ضد التعصب الأعمى والغلوّ وشرور السلطات المفرطة التي تتمتع بها الكنيسة والدولة. ويجادل باومان مدلِّلًا على أن روح التنوير الحقيقية تدور حول السعي إلى السيطرة واليقين. وكان النصر الباهر للتنوير يعني انتصارًا لما يسميه «العقل التشريعي». وهذا النوع من العقل معاد لأشكال الفردانية والتعددية الأصيلة، وغير متسامح إزاء الغموض وعدم اليقين؛ إذ يسعى العقل التشريعي جاهدًا لتشكيل العالم وفقًا للمبادئ أو القوانين أو القواعد أو المعايير العامة. ومن حيث المبدأ، ربما يمجد التنويرُ الفردانيةَ والتنوع، إلا أنه في الممارسة قمعيّ إزاءهما. وعلى سبيل المثال، استُغلت أيديولوجية التقدم الاجتماعي لتسويغ تدمير التقاليد والمجتمعات المحلية، أو لاستعمار الشعوب غير الغربية المحددة بأنها متخلفة أو بدائية. إن ادعاء العلم امتلاك الحقيقة الموضوعية خنق المعارف اللاعلمية والمجتمعات التي تعبّر عنها تلك المعارف. باختصار، إن أفكار التنوير الرئيسة، وقابلية البشر للتطويع، ومبدأ التقدم الاجتماعي ووحدة البشرية وصحة العلم، كل ذلك يُنظر إليه باعتباره يساهم في بناء نوع من المجتمع يهدف إلى تقنين النظام، وضبط الجامحين، والوصم بالانحراف

لمن ينحرف عن المعايير المتعارف عليها للصحة واللياقة البدنية والجمال والفضيلة.

إن باومان لا يحب الحداثة. وبالنظر إلى قيامه بما هو عكس الحكمة التقليدية التي ترى في الحداثة خرقًا من أجل البشرية جمعاء نحو مجتمع أكثر حرية وأكثر عقلانية، فإنه اعتبر الثقافة الحديثة مدفوعة للقضاء على الفوضى والغموض والتجاذب الوجداني والاختلاف وعدم اليقين: «إن الممارسة الحديثة المعتادة، وجوهر السياسة الحديثة والفكر الحديث، في الحياة الحديثة هو مسعى للتخلص من التجاذب الوجداني: إنه مسعى للتحديد الدقيق - ولقمع أو للقضاء على كل ما لا يمكن أو لن يمكن تحديده بدقة» [(124)]. ومن شأن روح الضبط والتعصب هذه أن تميز الدولةَ الحديثة والمؤسسات الاجتماعية والعلوم الاجتماعية. إن التاريخ الغربي مؤطر بوصفه تاريخ نهوض تقدمي للضوابط الاجتماعية التي تتخذ من وهم الحياة الخالية من الغموض والتجاذب الوجداني مصدر إلهام لها.

لم ينته العصر الحديث فجأة. ومع ذلك، يعتقد باومان أن فشل العصر الحديث يتضح جليًا في التاريخ الحديث للنازية وانهيار الشيوعية وأزمة ثقافة التنوير المتفاقمة في الغرب. علاوة على ذلك، يشير تغير الدور الاجتماعي للمثقفين إلى نهاية الحداثة. وبالفعل، فإن نظرية ما بعد الحداثة هي نتاج لتغير موقع المثقفين الاجتماعي. دعونا نتأمل ما لدى باومان ليقوله عن الرابط بين ما بعد الحداثة والمثقفين.

يزعم باومان أن المثقفين يصوغون الأيديولوجيات التي تسوغ سياسات الدولة وأهدافها؛ ففي الأوضاع ما بعد الحداثية، ما عادت الدولة بحاجة إلى المثقفين لشرعنتها. لماذا؟ في الفترة ما بعد الحداثية أصبح اعتماد الضبط الاجتماعي على التدابير القمعية للدولة أو على القيم الثقافية المشتركة أقل من اعتماده على «الإغواء». ففي العصر الحديث، يرتبط ولاء الفرد للمؤسسات الاجتماعية والحكومية باستراتيجيات العقاب والردع، وباستراتيجيات التطبيع الانضباطية، والاحتكام إلى المعتقدات والقيم المشتركة، كالفردانية والتقدم والديمقراطية السياسية. أمّا في العصر ما بعد الحديث، فإن المواطنين مندمجون اجتماعيًا، وولاؤهم المؤسسي مضمون من خلال قوة السوق. وتقترن حاجات الأفراد وهوياتهم وأنماط حياتهم بالاستهلاك؛ فالذوات ما بعد الحداثية تصوغ الهويات والحياة الاجتماعية عن طريق أنماط الاستهلاك. جرى إغواؤهم للامتثال الاجتماعي بواسطة الأوهام وأحلام نمط الحياة التي صُممت السلع لإثارتها. إن استراتيجيات الضبط الاجتماعي الانضباطية، بدءًا من المراقبة وحتى إضفاء الطابع الطبي (medicalization) على السلوك الاجتماعي، حولت مركز اهتمامها من التيار الرئيس من مجموعات السكان إلى تلك المجموعات المهمَّشة البعيدة عن متناول السوق، مثل الفقراء والمنحرفين.

إن المثقفين في الفترة ما بعد الحداثية محرومون سياسيًا؛ إذ تضاءلت حاجة الدولة إلى معارف الخبراء وإلى الشرعنة الخطابية. علاوة على ذلك، تناقص بشكل ملحوظ دور المثقفين كمحكّمين في المجالات الثقافية. وفي ظل اصطباغ المجال الثقافي بالطابع التجاري بشكل متزايد، واندماجه مع عالم الترفيه والاستهلاك الشعبي، أقصت النخبةُ الثقافية الجديدة - من أصحاب معارض الصور ومديري وسائل الإعلام والناشرين وأصحاب المشروعات الاستثمارية للثقافة الجماهيرية - المثقفين خارجًا. ونظرًا إلى افتقار المثقفين إلى السلطة السياسية أو الثقافية، فإنهم يعيدون النظر في المعرفة والسلطة. وبالنظر إلى توقف استدعائهم لتشريع معايير الحق والخير والجمال، فإنهم يؤكدون الآن تعددية المعايير الثقافية وتجذّرها في تقاليد أو جماعات معيّنة. ولأن المثقفين فقدوا السلطة الاجتماعية في دورهم التشريعي، فانهم يعتمدون دورًا «تفسيريًا». وما عاد هدفهم إملاء المعايير أو القواعد بقدر ما يهدفون إلى تسهيل التواصل بين التقاليد والجماعات المختلفة. يعطي هذا الدور التفسيري المثقفين قيمة اجتماعية جديدة، ويرتبط دفاعهم عن ما بعد الحداثة بتطلعاتهم الخاصة إلى السلطة الاجتماعية.

لا تشير ما بعد الحداثة إلى قطيعة تامة مع الحداثة. ويتصور باومان ما بعد الحداثة بأنها تطوّر للجوانب المغمورة أو الهامشية في الحداثة. إن قيم الاختيار والتنوع والناقدية والانعكاسية والفاعلية هي قيم حديثة ومحفوظة في ما بعد الحداثة. لكن هناك عداءً عميقًا بين الحداثة وما بعد الحداثة. تدور الروح التوجيهية للحداثة حول إقامة النظام والحدود والتصنيفات، طامحة إلى اليقين والشفافية؛ إنها حقبة تمجد العقل الصوري والقوانين والأنماط والتصنيفات والتمسك الصارم بالحدود والتماثل والشمولية. أمّا ما بعد الحداثة، فيقال إنها تعتمد التعددية والغموض والالتباس وعدم اليقين والعارض والعابر. إنها مخلة بالنظام وناقدة بلا هوادة واعتراضية.

تعارض ما بعد الحداثة، وقبل كل شيء، المثل الأعلى الحديث المتمثل في الثقافة القياسية المتماثلة المكونة من أفراد يُنظر إليهم في نهاية الأمر على أنهم يتقاسمون إنسانية مشتركة. إن فرضية الإنسانية المشتركة هي التي تجعل من فكرة استنباط مصلحة أو حق أو معيار قيمي إنساني شامل فكرةً معقولة. في المقابل، تمجد ما بعد الحداثة طابع الإنسانية والثقافة التعددي على نحو لا يُختزل. وينشر الجنس البشري كثيرًا من التقاليد والجماعات والثقافات. وبدلًا من المفهوم الحديث المتجسد في الهوية البشرية، يستبدل العصر ما بعد الحداثي فكرة الاختلافات البشرية غير القابلة للاختزال؛ إذ تكشف البشرية عن تباين اجتماعي هائل، ويُنظر إلى فكرة وحدة البشرية وهويتها باعتبارها زعمًا معياريًا قمعيًا.

إن المحوري لما بعد الحداثة هو التخلي عن أي أساس آمن لادعاء اليقين، أو للاحتكام إلى معايير شاملة للحق والخير والجمال:

بالتالي، تتمثل السمة الرئيسة المنسوبة إلى «ما بعد الحداثة» في تعددية الثقافات والتقاليد الجماعية والأيديولوجيات تعددية دائمة وغير قابلة للاختزال. ... والأشياء التي تتصف بالتعدد في العالم ما بعد الحداثي لا يمكن ترتيبها في تسلسل تطوري، كما لا يكن اعتبار بعضها مرحلة دنيا أو عليا لبعضها الآخر، ولا يمكن تصنيفها على أنها حلول «صحيحة» أو «خاطئة» للمشكلات المشتركة. وما من معرفة يمكن تقويمها خارج سياق الثقافة والتقاليد وألعاب اللغة إلى غير ذلك، والذي يجعل منها معرفة ممكنة ويضفي عليها معنى. وبالتالي، لا توجد معايير متاحة للتحقيق مبررة بذاتها «خارج السياق». وفي غياب المعايير الشاملة، تغدو مشكلة العالم ما بعد الحداثي متمثلة في كيفية تأمين التواصل بين الثقافات والتفاهم المتبادل بينها، وليس في كيفية العمل على عولمة ثقافة متفوقة [(125)].

وكما يقترح باومان، لا يوجد في العالم ما بعد الحداثي وجهة نظر موثوق بها يمكن الانطلاق منها لمعرفة العالم. وتكون المعرفة البشرية متوضِّعة (situated) على الدوام؛ فنحن نعرِف انطلاقًا من وجهة نظر أو تقليد أو جماعة ثقافية محددة. المعرفة تعددية دائمًا كما القيم والمعايير الاجتماعية والأنماط الجمالية. وإن لادعاء الحقيقة قيمة أو صدقية نسبية تتصل بتقليد محدد أو وجهة نظر محددة. إن حقول المعرفة والأخلاق والجماليات هي مواقع رئيسة للنزاع والخلاف الاجتماعيين. وفي مواجهة الصراع والتعددية المزمنين، يشك الفرد ما بعد الحداثي في صدقية الاحتكام إلى وجهة نظر أرخميدية محايدة يمكن من خلالها حل الصدامات الثقافية. وبدلًا من ذلك، يقترح أحد المنظورات ما بعد الحداثية استراتيجية تفاوض محلية تعتمد كل حالة على حدة، من دون أن تهدف إلى إبطال الغموض والالتباس وعدم اليقين. ويؤكد ما بعد الحداثة النظام الاجتماعي المجزأ واللامركزي الذي من شأنه أن يستحدث بطريقة ملائمة فضاءات مؤسسية للحوار المستمر، وللخلاف وللتفاوض، في مواجهة النزاعات الاجتماعية السياسية المزمنة.

ما بعد الحداثة والسوسيولوجيا

يفترض باومان أن طبيعة السوسيولوجيا وثيقة الارتباط بدور المثقفين الاجتماعي. وفي العصر الحديث ثمة تحالف بين الدولة والمثقفين. وبناء على ذلك، اضطلعت السوسيولوجيا بـ «دور تشريعي»، بمعنى أنها كانت تهدف إلى اكتشاف مبادئ التنظيم والتطور الاجتماعيين. وعلى الرغم من ادعاء السوسيولوجيا الحداثية الشرعية على أساس تأكيدها الحقيقة والمنفعة الاجتماعية العامة، فإنها دُمجت ضمن الهدف العظيم للدولة الحديثة والمتمثل في استحداث مجتمع عقلاني وإدارته. ويعكس انشغال السوسيولوجيا الحديثة بمبادئ التنظيم الاجتماعي وبـ «المشكلات الاجتماعية» الروحَ «التشريعية» للحداثة.

غيَّر التحولُ الاجتماعي إلى ما بعد الحداثة العلاقةَ بين الدولة والمثقفين. وكما رأينا، أصبحت حاجة الدولة إلى المثقفين أقل، وتضاءل دور هؤلاء المثقفين المشرعِن مع احتلال السوق موقع الدولة كقوة دمج اجتماعية. وكان من شأن نزع تمكين المثقفين (disempowerment) أن يجعل دورهم التشريعي دورًا باليًا. فإن توقف استدعاء السوسيولوجيين لتشريع النظام الاجتماعي والمعايير الثقافة، فما هو دورهم الاجتماعي؟

لسوء الحظ، على حد قول باومان، سوف ينفي بعض علماء الاجتماع التحول إلى ما بعد الحداثة، وهذا خطأ فادح؛ فمع تراجع حاجة الدولة إلى علم الاجتماع وتضاؤل دور هذا الحقل من العلوم كمحكَم ثقافي، فسيصبح مهجورًا تمامًا إذا لم يُعِد تشكيل افتراضاته الأساسية وأهدافه. ويُعتبر اللجوء إلى المعرفة من أجل المعرفة لتبرير علم اجتماع علمي أمرًا مستبعدًا في ظل ثقافة ما بعد حداثية. وبذلك تتجاهل السوسيولوجيا ظروف ما بعد الحداثة، معرِّضة أهميتها الاجتماعية للخطر.

يلاحظ باومان أن كثيرين من السوسيولوجيين فهموا صعود ما بعد الحداثة باعتباره مؤشرًا إلى أزمة الحداثة؛ إذ يُفسَّر تركيز المفكرين ما بعد الحداثيين على الهوية والثقافة اللامركزيتين وعلى عدم الاستقرار والتجزؤ والتغير على أنه أعراض للأزمة الثقافية للحداثة. وتُنتقد مناصرة ما بعد الحداثة للتعددية الراديكالية وللهويات اللامركزية لأنها تدعم التيارات التفسُّخية والمَرضية في الحداثة الغربية. بكلمات أخرى، يُفسَّر ما بعد الحداثة بأنه عرض من أعراض التوعك الاجتماعي. وينتقد باومان وجهة النظر هذه بشدة قائلًا: «أقترح... أن الظواهر الموصوفة مجتمعةً بأنها ‘ما بعد الحداثة’ ليست أعراض خلل منهجي أو أعراض مرض، كما أنها ليست اضطرابًا موقتًا مع فترة حياة محدودة بالوقت اللازم لإعادة إنشاء بنية السلطة الثقافية. وبدلًا من ذلك، أقترح أن ما بعد الحداثة... جانب من جوانب منظومة اجتماعية مكتملة قابلة للاستمرار جاءت لتحل محل المجتمع الرأسمالي ‘الكلاسيكي’ الحديث، وبالتالي تحتاج إلى التنظير بشأنها وفقًا لمنطقها الخاص» [(126)].

يقترح منظور باومان لما بعد الحداثة إعادة توجيه السوسيولوجيا توجيهًا رئيسًا من الدور التشريعي إلى الدور التفسيري. بعد التخلي عن البحث عن الأسس أو القوانين الشاملة أو عن منظومة فكرية مغلقة، ينبغي للسوسيولوجيا أن تضطلع بمهمة تيسير التفاهم المتبادل بين الجماعات المختلفة. ونظرًا إلى تثمين تعدد التقاليد الثقافية وتعدد الثقافات الفرعية والجماعات، يحدد السوسيولوجي هدفه في جعل هذه الفروق الاجتماعية متماسكة ومفهومة. «إن السوسيولوجي ما بعد الحداثي امرؤ منغرس بشكل آمن في تقاليده ‘الأصلية’، حيث يتغلغل بعمق في طبقات متعاقبة من المعاني المؤيدة بالتقاليد الغريبة نسبيًا ليصار إلى وضعها موضع الدراسة ... في شخص السوسيولوجي، يدخل تقليدان أو أكثر في علاقة تواصلية... يهدف

السوسيولوجي ما بعد الحداثي إلى ‘إيصال صوت’ الثقافات التي ستبقى - لولا مساعدته - فاقدة الحس أو غير مسموعة لدى شريك التواصل» [(127)]. تتمثل قيمة السوسيولوجيا ما بعد الحداثية في جعل الفروق الاجتماعية أقل خطرًا، وفي تعزيز التسامح تجاه التنوع، وفي جعل غير المألوف مألوفًا، وفي إيصال صوت الممارسات والجماعات المغمورة أو الهامشية. في العالم ما بعد الحداثي، حيث تصطدم الجماعات المتباينة، يكون للسوسيولوجي التفسيري دور يؤديه في تسهيل التفاهم المتبادل، وفي اقتراح استراتيجيات محلية تتناول كل حالة على حدة، لتسوية الصراعات. تؤكد الثقافة ما بعد الحداثية تحولًا موازيًا نحو ضروب من السوسيولوجيا التفسيرية والإثنوغرافية.

يُقِرّ باومان بسوسيولوجيا نقدية ما بعد حداثية. ووقد أمضت السوسيولوجيا الجزء الرئيس من تاريخها بوصفها نقدًا اجتماعيًا. ومع ذلك، كان النقد الاجتماعي - من ماركس وحتى هبرماس - يلجأ عادة إلى وجهات نظر وأسس شاملة، كما أنه كان يلجأ إلى وضع برنامج قوي للعلوم، وذلك من أجل أن تحيط السوسيولوجيا بهالة من الشرعية. وكان يُنتظر من النقد الاجتماعي ما بعد الحداثي أن يحافظ على آمال العصر الحديث التحررية ولكن من دون مرساة اليقين. ويُنتظر من الناقد ما بعد الحداثي أن يعترف بالأساس المتوضِّع والعارض - التاريخي فحسب - للمصالح والقيم التي تسوغ النقد الاجتماعي؛ على سبيل المثال، تلجأ لغة النقد الحداثي العقلانية إلى الأسس الموضوعية والقوانين الاجتماعية التي من شأنها أن تفسح المجال للغة من لغات المصالح والغايات والآمال أكثر تاريخية وتوضُّعًا. إضافة إلى ذلك، يتخلى النقاد الاجتماعيون ما بعد الحداثيين عن الرؤية الخلاصية الخطرة في التغيير الاجتماعي، والتي ثبت أنها مغرية ومدمرة. هذا و«تلاشى الإيمان بفاعل تاريخي على أهبة الاستعداد لتولّي أمر إنجاز وعد الحداثة باستخدام مقاليد الدولة السياسية...» [(128)]. يتصور النقاد ما بعد الحداثيين التغير الأقل دراماتية وطوباوية، وهُم الآن أقل تعويلًا على الدولة بوصفها عامل تغيير. ويتخيل باومان نقدًا ما بعد حداثي يهدف إلى تنوير المواطنين وإلى تنبيههم إلى القوى الاجتماعية (من قبيل الدولة والسوق والنزعة الاستهلاكية) التي تهدد بتقويض الحرية والديمقراطية.

ثمة إمكانية واحدة أخيرة للسوسيولوجيا اليوم. يقترح باومان سوسيولوجيا ما بعد حداثية، حيث يسعى السوسيولوجيون جاهدين لفهم منشأ ما بعد الحداثة وتنظيمها الاجتماعي بطريقة مشابهة للمحاولات الكلاسيكية والمعاصرة لتشكيل سوسيولوجيا حَداثية. لكن، وكما تطلَّبت السوسيولوجيا الحداثية من السوسيولوجيين اعتماد الافتراضات والأفكار التي تعبّر عن المجتمعات الغربية الحديثة، فسوف تمارس السوسيولوجيا ما بعد الحداثية الضغط على السوسيولوجيين لتبديل ما يتصل بالحداثة من فرضيات أساسية ومفاهيم ونماذج ومخططات توضيحية بأخرى ما بعد حداثية.

كيف ستبدو إعادة التوجيه المفاهيمي للسوسيولوجيا ما بعد الحداثية؟ ستتخلى السوسيولوجيا عن كثير من الأفكار الرئيسة التي وجهت النظرية الكلاسيكية والمعاصرة. ومن تلك الأفكار، على سبيل المثال، رؤية المجتمع بوصفه نظامًا أو كائنًا حيًا أو آلية، وفكرة الفرد باعتباره أحد عوامل الفعل الطبيعية، والتركيز على تصنيفات العمالة والإنتاج وتقسيم العمل والقيم والأيديولوجيات، والتركيز على الدولة - الأمة باعتبارها وحدة التحليل، وفرضيات التطور والتقدم الخطيين المستمرين؛ فبدلًا من هذه الفرضيات الأساسية، ستؤكد السوسيولوجيا ما بعد الحداثية الطابعَ المائع والتعددي المميز للحقائق الاجتماعية، وطابعَ المؤسسات الاجتماعية المحلي أو طابعها المنتَج بحسب الأوضاع المحيطة بها (situationally)، وجهودَ الأفراد التفسيرية في تشكيل الواقع الاجتماعي، والفردَ باعتباره هوية منتَجة اجتماعيًا. وسيكون هناك تحوّل في تصنيفات السوسيولوجيا المحورية تمكنها من التركيز على النزعة الاستهلاكية والسوق والتقنيات الانضباطية ذات الصلة بالجسد وبتشكيل الذات والهوية؛ وهذا التحولُ أفقٌ دولي مقصود، ومقارباتٌ للتغيير الاجتماعي تتناول التيارات الاجتماعية المتقطعة التي لا يمكن التنبؤ بها والمتناقضة.

كان السوسيولوجيون بطيئين، وفي كثير من الأحيان معاندين، حيال الاعتراف بالتحول الكبير الذي حدث في أوروبا وأميركا بعد الحرب العالمية الثانية ونَقل من العصر الحديث إلى العصر ما بعد الحداثي. وما دام السوسيولوجيون متشبثين بالفرضيات الأساسية والمقاربات الحديثة، فإنهم سوف يواصلون انجرافهم الحالي نحو عزلة اجتماعية. ويعرض باومان إمكانيات للتجديد؛ إذ ينبغي لعلم الاجتماع أن يتحول إلى محور ما بعد حداثي. ويجب أن تتخلى السوسيولوجيا عن دورها التشريعي (مثل توفير الأسس والمبادئ العامة والقوانين والنظريات الشاملة والنظم السوسيولوجية) لمصلحة دور تفسيري نقدي. ويُنتظر من السوسيولوجيين أن يسعوا إلى تعزيز التفاهم المتبادل بين المجتمعات والمجموعات المختلفة، أو إلى توضيح حقبة ما بعد الحداثة الآخذة في الظهور، ونقدها. العالم تغير، ولذا يصر باومان على وجوب أن تعيد السوسيولوجيا ابتكار نفسها للحفاظ على دورها الاجتماعي. يجب أن نتخلى عن البراديغم التنويري الخاص بالمعرفة والمجتمع، ولا يمكن أن تنقذ السوسيولوجيا من تزايد ترهله سوى انتقالة في ثقافة السوسيولوجيا نحو براديغم ما بعد تنويري خاص بالمعرفة والمجتمع.

قراءات مقترحة

Beilharz, Peter. *Zygmunt Bauman.* London: Sage, 2000.

Smith, David. *Zygmunt Bauman.* Cambridge: Polity Press, 2000.

Varcoe, I. and R. Kilminster (eds.). *Culture, Modernity and Revolution.* London: Routledge, 1996.

Zygmunt Bauman, Intimations of Postmodernity (New York: (123) .Routledge, 1992), p. xiii

Zygmunt Bauman: Modernity and Ambivalence (Ithaca, NY: Cornell (124) University Press, 1991), pp. 7 - 8; Modernity and the Holocaust (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989); Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity and Intellectuals (Ithaca, NY: Cornell .University Press, 1987)

.Bauman, Intimations of Postmodernity, p. 102 (125)

.Ibid., p. 52 (126)

.Ibid., p. 42 (127)

.Ibid., p. 109 (128)

خاتمة القسم الرابع

إن أفكار التنوير الرئيسة، من قبيل موضوعية العلم، واقتران التقدم العلمي والاجتماعي، ووحدة البشرية وتشابهها الأساسي، وتطور البشرية من الشرق إلى الغرب، وتطورها من حالة القمع إلى حالة الحرية، ليست مجرد اعتقادات لدى المثقفين، بل هي من ضمن النسيج السياسي والثقافي، وضمن تاريخ ما يُعرف بالغرب الحديث. توجد هذه الأفكار في أصل المُعتقَد العلماني - وهو إيمان بالقيمة القصوى للفرد والعقل والحرية والتقدم.

لا ترفض وجهاتُ النظر ما بعد الحداثية قيمَ التنوير التي من هي قبيل الحرية والتسامح والديمقراطية والتفكير النقدي والعدالة الاجتماعية. والأفكار ما بعد الحداثية ليست مناهضة للحداثة؛ فدُعاة ما بعد الحداثة ليسوا خصومًا للحرية أو لحكم القانون أو للحِجَاج العقلاني. وإنما يجادل المفكرون ما بعد الحداثيين مدلِّلين على أن طريقة التعبير عن هذه القيم التنويرية باعتبارها نظرية اجتماعية وسياسية أو طريقة ممارستها تحتاج إلى إعادة فحص، وتحتاج أحيانًا إلى أن يُشَكّك فيها.

ساهمت تقاليد التنوير في الفكر الاجتماعي على وجه الخصوص، وعن غير قصد، في تعزيز هيمنة الغرب على الشرق، وفي سيطرة الطبقات الوسطى على العمال، والثقافة الأوروبية على ثقافات غير البيض، ومجتمع الخبراء على الجماهير، والرجال على النساء. ولنذكر واحدًا من أكبر أبطال الحرية - ماركس الذي انتقد الرأسمالية لأنها أقامت مجتمعًا مقسمًا طبقيًا، وجعلت من الأغلبية العظمى فقراء متخلفين ثقافيًا ومستضعَفين سياسيًا، وباختصار، جعلتهم أغلبية محرومة من الحرية. ولكن لم يشك ماركس ولا معظم الماركسيين قط في أن أوروبا هي تربة البشرية الخصبة ومستقبلها، بل ونادرًا ما أقروا بأن هذه المجتمعات نفسها هي التي غرست أنظمة الهيمنة الذكورية، وتفوّق البيض، والغيرية المعيارية (heteronormativity)، والمعايير الضيقة لـ «قُدرة» الإنسان، إلى غير ذلك. ومن شأن النظرة الطبقية الماركسية للمجتمع أن تجعل من النزعات الاجتماعية والسياسية بشأن الجندر أو العرق أو الجنسانية أمورًا ثانوية في أحسن الأحوال، أو مشتقة من الطبقة. وعلى الرغم من أن الماركسية تناصر الحرية البشرية، فإنها كثيرًا ما عززت النظام الاجتماعي المتسم بالمركزية الأوروبية الضيقة والمهيمَن عليه ذكوريًا، وبالكاد تنفرد الماركسية بذلك. ومن شأن إلقاء نظرة سريعة على سوسيولوجيا دوركهايم وفيبر وبارسونز وهبرماس أن يكشف عن وجهات نظر مماثلة غير مُمَحَّصَة.

إنه لمصدر ارتياح كبير بالنسبة إلى كثيرين منا في الغرب أن تكون ثقافة التنوير هذه قيد التمحيص. إننا لا نرفض قيمها أو تطلعاتها الاجتماعية، وإنما نستجوب رؤيتها الاجتماعية والتاريخية. ولا تقتصر مراجعة التراث الثقافي

التنويري على المثقفين؛ على سبيل المثال، نضج جيل ما بعد الحرب في الوقت الذى بدا فيه أن العلم فقد كثيرًا من بريق الحقيقة والتقدم. ونظرًا إلى اندماج العلم في التجارة والجيش، واستخدامه لبيع معجون الأسنان وصناعة القنابل، فإن الآراء التنويرية في العلم، بوصفه معرفة خالصة وقوة خير اجتماعي حاسمة تبدو اليوم آراء ساذجة. إن جيل ما بعد الحرب على وعي بالجانب المظلم من العلم: النازية، الستالينية، هيروشيما، وسائل التعذيب العلمية، الإبادة الجماعية، المصحات العقلية، التجريد من الإنسانية بالوسائل الطبية (medical dehumanization)، ودور العلم في إضفاء الطابع المَرضي على المثليين والسود والنساء. العلمُ فقد براءته، وكذا الثقافة التنويرية الأوسع.

لو كانت وجهات النظر ما بعد الحداثية مجرد منظورات معادية للتنوير، لما كانت تستحق اهتمامًا جديًا. إن المفكرين ما بعد الحداثيين وارثو التنوير، ولكنهم وارثون نقديون، وهدفهم الحفاظ على قناعات أو قيم التنوير الأخلاقية الأساسية وأمله في عالم أفضل، بل تقديم تفاهمات مختلفة بشأن المعرفة والذات والحياة الاجتماعية والسياسة والتاريخ؛ على سبيل المثال، يرفض ليوتار وفوكو الآمال النظرية والتحررية الكبرى المرتبطة بفكرة علم الاجتماع، لكنهما ليسا ضد المعرفة الإمبيريقية أو التفكير الصارم. بل إنهما يشككان في تفضيل العلم تفضيلًا مطلقًا باعتباره حقيقة، وذلك على أسس إبيستيمولوجية وسياسية على حد سواء؛ فهما يقولان، على سبيل المثال، إن نظرة العلم الاستبدادية تحط من قيمة كل فكر غير علمي ومن قيمة الجماعات التي تدعم مثل هذا الفكر وتهمشهم اجتماعيًا. فإن كان العلم وحده هو الذي ينتج الحقيقة، فإن الأفكار غير العلمية (مثل الدين والأدب والفن والمعارف الشعبية) تفتقر إلى الصدقية عندما يتعلق الأمر بفهم الحياة البشرية؛ إذ يستحدث العلمُ تراتبية فكرية واجتماعية، وتكون على قمته المؤسسات العلمية والعلماء. ويرغب ليوتار وفوكو في الإبقاء على صرامة العلوم الإمبيريقية والنظرية، ولكنهما يتخليان عن المزاعم الإمبراطورية. ويفضل هذان المفكران النهج التعددي الذي يقر الأشكال المختلفة للمعرفة ويثمّنها، ويصدق ذلك على كثيرمن المفكرين الذين ربما نظنهم مفكرين ما بعد حداثيين. هل هذه نسبوية؟ ليس تمامًا، وذلك لأن المفكرين ما بعد الحداثيين يلجأون إلى المعايير الإمبيريقية - التحليلية لإصدار أحكام بخصوص المعرفة. ومع ذلك، سيعترف المفكرون ما بعد الحداثيين عمومًا بأن هذه المعايير خاضعة للنقاش، ولن تكون أبدًا خالية من الشك في أنها يمكن أن تخفي وراءها إحدى ديناميات السلطة.

فيما يفقد بعض معتقدات المفكرين التنويريين الاجتماعية والتاريخية بريقه، وفيما نواجَه بمزيد من صعوبة التفكير في التاريخ باعتباره حركة تقدم، وفي الغرب باعتباره المجتمع الرائد، وفيما تعمل سيرورات كالعولمة والتعددية الثقافية وصعود مجتمعات الشتات على إعادة تصميم مشهدنا الاجتماعي،

اقترح بعض المفكرين وجهات نظر اجتماعية وتاريخية جديدة؛ على سبيل المثال، بالانطلاق من كثير من الفكر الكلاسيكي والمعاصر الذي يركز على الاقتصاد والدولة والديناميات التنظيمية والقيم الثقافية، أبرزت بعض وجهات النظر ما بعد الحداثية أهمية السيرورات المتعلقة بالجسم والجنسانية والهوية والنزعة الاستهلاكية والإعلام الجماهيري والخطابات الطبية - العلمية، والدور الاجتماعي الذي تضطلع به العلوم الاجتماعية وتقنيات الضبط الانضباطية. إن تحليل بودريار لعمليات المحاكاة الثقافية، والواقع الفائق والتخسُّف، وكذلك مخطط فوكو الخاص بصعود النظام الانضباطي الذي من شأنه أن يستحدث هويات جديدة ويفرض ضوابط مُطَبِّعة (بدءًا من المراقبة وحتى العلاجات)، يقتضي منا أن نبدل استراتيجياتنا المفاهيمية بطرق لا تقل إثارة عن «الثورة» في الفكر الاجتماعي المرتبط بالسوسيولوجيا الكلاسيكية.

بينما تكون وجهات النظر ما بعد الحداثية تشاؤمية أحيانًا، فإن هناك أملًا اجتماعيًا ثابتًا يبدو جليًا؛ ففي أفضل لحظاتهم الواعدة، يبدو المفكرون، من أمثال ليوتار وفوكو وباومان، أنهم يقولون إننا إذا أردنا مواصلة الحلم بالحرية والرخاء الجماعي، فسنكون بحاجة إلى طرق جديدة للنظر إلى المعرفة والمجتمع والتاريخ، وإلى فكرة الحرية نفسها. وبالنسبة إلى كثير من مثل هؤلاء المفكرين، تفترض الرؤية ما بعد الحداثية ذواتًا منتَجَة اجتماعيًا وهوياتها متعددة وغير مستقرة، وتفترض وعيًا باقتران السلطة بالمعرفة، ومسؤولية أخلاقية جديدة مرتبطة بإنتاج المعرفة، وصورة للمجتمع باعتباره نظامًا متشظيًا ومنقسمًا بعمق ومتعدد الثقافات، ومنظمًا حول عدد ضخم من النزاعات المحددة؛ فهناك شعور قوي بأن السلطة تعمل عن طريق القمع (مثل القانون، الدولة، الحكم الطبقي)، وكذلك عن طريق إنتاج الهيئات والسكان والهويات (الجنسية، الجندر، الإثنية) وتطبيعها. ويُقدَّم الكفاح الدائم لتحقيق مكاسب في اللذة وحرية الاختيار والتعبير عن الذات والترابط الاجتماعي والعدالة بدلًا من الحلم القديم بالقضاء النهائي على فقدان الحرية (unfreedom).

القسم الخامس: تصحيحات وتمردات: سياسات الهوية ونظريتها

مقدمة القسم الخامس

في أيار/مايو 1968 اشتعلت أزمة وطنية في فرنسا، حيث اتحد الطلاب والعمال والمهنيون والعاملون في مجال الثقافة (كالمحررين والممثلين والكتّاب) بغية تغيير فرنسا. عارضوا برقطة المجتمع، ورأسمالية الشركات الضخمة، وسلطة الكنيسة الكاثوليكية، وسيطرة الدولة المفرطة على الحياة الخاصة، والنزعة الاستهلاكية الجماهيرية، وتتجير (commercialization) الثقافة الوطنية؛ لقد كانت اضطرابات 1968 تهدف إلى إحداث ثورة اجتماعية.
لم يحدث في الولايات المتحدة ما يشبه حوادث أيار/مايو 1968. صحيح أنه حدثت اضطرابات طلابية، ولكن لم يتبلور قط أي تحالف بين الطلاب والعمال ذوي الياقات الزرق والمهنيين. إضافة إلى ذلك، تلقت احتجاجات الطلاب دعمًا واسعًا من الجماهير باعتبارها كانت مطالب حول إصلاحات الجامعة فحسب، أو باعتبارها كانت منحازة إلى الاحتجاجات ضد تورط الولايات المتحدة في الحرب الفيتنامية. وعندما اتّبع الطلبة أجندة سياسية راديكالية، فقدوا كثيرًا من الدعم الأساسي. فعلًا، كان انسحاب الولايات المتحدة من فيتنام بمنزلة ناقوس موت للحركة الطلابية.
كما ظهر الصراع الاجتماعي في أميركا بعد الحرب حول قضايا العرق والجندر والجنسانية. وتولّد من هذه الصراعات نوعان من الحركات الاجتماعية: حركات الحقوق المدنية وحركات التحرر. أمّا حركات الحقوق المدنية، فأطلقت شرارتَها حملةُ السود ضد التمييز العنصري في الجنوب، وأصبحت الاعتصامات والمقاطعة والاحتجاجات السلمية وممارسة الضغط السياسي من أجل حقوق عرقية متساوية أنموذج كفاح احتذته النساء والمثليون. وأدت حركات الحقوق المدنية هذه إلى خلاف خاص وعام في الولايات المتحدة؛ إذ إنها عملت على تشويش التفاوتات العرقية والجندرية والجنسية الراسخة. ومع ذلك، لم يكن هدف هذه الحركات الطعن في شرعية المؤسسات الليبرالية بقدر ما كان المطالبة بأن تَرقَى أميركا إلى مستوى مُثلها العليا في المساواة بين جميع الأفراد في الحقوق والفرص.
في موازاة حملات الحقوق المدنية، انطلقت الحركات الاجتماعية التحررية؛ ففي الشمال، تماسكت حركة قوة سوداء حول أيديولوجيا قومية للسود. وواجهت الحركات النسوية الليبرالية تحديًا من الحركات النسوية الراديكالية التي كان تغيير القانون لديها مجرد جزء من برنامج أوسع لتفكيك الهيمنة الذكورية. وبحلول أوائل سبعينيات القرن العشرين، طغت مطالب المناضلين لوضع حد للأدوار الجنسية والجندرية على كفاح المثليين من الرجال والنساء من أجل الحقوق المدنية. ونظرًا إلى اتخاذها أفكار الديمقراطية التشاركية، والحرية الجنسية والجندرية، والقومية الإثنية مصدر وحي لها، تحدت الحركات

الليبرالية شرعية أميركا الليبرالية. وعلى الرغم من أن فترة ذروة حركات التحرر مضت بحلول أواسط السبعينيات، فقد استمرت في التأثير في بارامترات الثقافة السياسية والفكرية الأميركية.
على الرغم من بعض أوجه الشبه بين الثورتين الاجتماعيتين الفرنسية والأميركية في ستينيات القرن العشرين، فإن هناك فرقًا شاسعًا بين ثقافتيهما السياسيتين؛ ففي حين كان الثوار الفرنسيون متحدين نوعًا ما في معارضتهم الوضع الاجتماعي الراهن، افتقر الراديكاليون الأميركيون إلى وحدة الهدف. وكانت الثورة الأميركية مجزأة إلى حركات عدة، انتظمت كلٌّ منها حول ما تخيلته هدفًا مشتركًا. واستحدثت كل من هذه الحركات القائمة على أساس الهوية ثقافتها وتنظيمها واستراتيجيتها السياسية ورؤيتها الاجتماعية الخاصة بها. على سبيل المثال، وحَّد حركة تحرر السود افتراضُ هوية سوداء مشتركة قائمة على المعاناة المشتركة من العنصرية والمقاومة، وبذلك كانت حركة تحرير السود تتكلم باسم السود كلهم دون غيرهم.
بعد الحرب، شهدت الولايات المتحدة صعود نوع جديد من السياسات: سياسات الهوية. ونظرًا إلى لجوء السود والنساء والمثليين إلى فكرة أن جميع أعضاء الجماعة المضطهَدة نفسها يقتسمون هوية مشتركة، فإنهم انتظموا ضمن جماعات وحركات سياسية شبه إثنية.
استحدثت هذه الحركات الاجتماعية ذواتًا معرفية جديدة (الأميركيون الأفارقة، والنساء، والمثليون من النساء والرجال)، كما أنها استحدثت معارف جديدة. ونظرًا إلى التموقع الاجتماعي للسود والمثليين النساء والرجال والنساء وذوي الأصول الأميركية الجنوبية (Latinos)، بوصفهم مضطهدين، فإنهم وضعوا وجهات نظر جديدة بشأن المعرفة والمجتمع والسياسة. وانتُقدت المعارف السائدة في الثقافة العامة الأميركية باعتبار أنها تقتصر على التعبير عن وجهة نظر ومصالح البيض من أصول أوروبية والرجال والغيريين جنسيًا. وأنتج دعاة القومية السوداء وأنصار تحرير المرأة ودعاة تحرير المثليين والنسويات المثليات منظورات اجتماعية جديدة: النزعة المركزية الأفريقية (Afrocentrism)، النسوية، نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية والنظرية المثلية. وأظهرت هذه المعارف الجديدة علاقة التباس مع تقاليد الفكر الاجتماعي التنويرية؛ على سبيل المثال، في حين يحلل النسويون دور العلم في إنشاء الصور النمطية الثقافية القمعية وإدامتها، فإنهم ينتقدون فكرة الانفصال الجامد بين المعرفة العلمية والقيم، فكان يُنظر إلى العلم باعتباره متشابكًا مع السياسة.
أنجبت هذه الحركات الاجتماعية الجديدة معارف اجتماعية كان لها تأثير كبير في شكل النظرية الاجتماعية والعلوم الاجتماعية. يدرس القسم الخامس هذه المعارف النقدية، مع تركيز على طُرق تحديها ومراجعتها لأفكارنا في ما يتعلق بالفكر والتحليل الاجتماعيين.

الفصل الرابع عشر: النظرية النسوية/ دراسات الذكورة

تطورت الحركة النسائية المعاصرة ردًّا على تناقضات أميركا ما بعد الحرب؛ فمن ناحية، سعت النساء للحصول على درجات جامعية ووظائف مهنية، وما عدن يربطن تلقائيًا بين تحقيق الذات وصيرورتهن زوجات وأمهات. ومن ناحية أخرى، كان لا يزال يُنتظر من النساء أن يضطلعن بمعظم واجبات تربية الأطفال والواجبات المنزلية، وأن يضحين بمصالحهن الشخصية والمهنية لمصلحة أزواجهن، كما أنهن ظللن عرضة للتحرش الجنسي وأحيانًا عرضة للعنف الجنسي. وفي نهايات القرن العشرين، ولدت حركة نسائية بإلهام من حركات الحقوق المدنية للسود والحركات التحررية، وبتشجيع من الأجواء المثالية الاجتماعية المصاحبة لفترتي إدارتَي [الرئيسين] كنيدي وجونسون.

لئن كانت الحركة النسائية هي الأداة السياسية لسعي النساء من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية، فإن النسوية كانت أيديولوجية هذه الحركة؛ إذ تفسر النسويةُ مشكلات المرأة الشخصية بأنها مشكلات ذات أصل اجتماعي وسياسي. وإذا كانت المرأة غير سعيدة في الزواج، فربما يعكس هذا الأدوار المفروضة عليها اجتماعيًا كزوجة وأم، أو يعكس معيار الغيرية الجنسية الذي ربما يكون مناقضًا لذاتها الحقيقية. وإذا كانت المرأة مستاءة من مظهرها، فمن الواجب تغيير مُثُل الجمال الأنثوي التي فرضها الذكر وليس تغيير ذات المرأة. وفُسِّر سخط المرأة بأنه اجتماعي في الأصل، ويستلزم فعلًا سياسيًا، ولا يُفسر بأنه مشكلات شخصية تحتاج إلى علاج طبي أو إلى زواج. يعتقد النسويون والنسويات أن المرأة هي النظير الاجتماعي والسياسي للرجل، ولكن هذا واقع لم يتحقق بعد.

تشير النسوية إلى أفكار أنتجتها النساء في المقام الأول بغرض تغيير وعيهن الذاتي وتغيير المجتمع؛ إذ قدمت النسويات وجهات نظر عن الحياة الاجتماعية انطلاقًا من وجهة النظر التي تنظر إلى النساء باعتبارهن جماعة محرومة اجتماعيًا؛ فهن يفترضن أن الرجال والنساء **مشكَّلون اجتماعيًا**، وأن من الممكن تقديم **تفسيرات اجتماعية** لهيمنة الرجال. وتؤكد النسويات أن العلاقات بين الرجال والنساء في مجالات العمل والسياسة والأسرة والجنس تُظهر أنماطًا من التفاوت الجندري.

إن العالَم الاجتماعي من وجهة نظر نسوية عالَم مُجَندر؛ إذ تُحَدَّد المشاعر والرغبات والسلوكيات والأدوار الاجتماعية والمهن ومؤسسات بأكملها بأنها

مذكرة أو مؤنثة، أو بأنها ملائمة للرجال أو للنساء. وعلى سبيل المثال، إنني أعتقد أن معظم الأميركيين - وحتى في عام 2012 - يعتبر الإطعام وأعمال الرعاية ومشاعر التعاطف شؤونًا أنثوية، وينظر إلى أعمال التمريض والسكرتارية ورعاية الأطفال باعتبارها أعمالًا للنساء. فهل أكون بعيدًا عن الهدف إذا افترضت أن معظم الأميركيين يعتبرون العمل في الجيش والوظائف العامة ملائمًا للذكور؟ فإن كان يُنتظر من النساء أن تضطلع بأدوار الرعاية (مثلًا زوجة، أمّ، ممرضة، سكرتيرة) بينما يُنتظر أن يتطلع الرجال إلى الأدوار القيادية (مثلًا ضابط عسكري، محافظ أو عمدة، مدير تنفيذي)، فذلك، حسبما تقول النسويات، ليس نتيجة الطبيعة وإنما نتيجة عوامل اجتماعية.

إن الفروق الجندرية بين الرجال والنساء منتَجة اجتماعيًا لسبب محدد، هو الحفاظ على هيمنة الذكور. إن نظام الجندر نظام تراتبي يشغل فيه الرجال موقع الهيمنة؛ فإن كان يُنتظر من النساء أن يكنَّ زوجات وأمهات، فهل سيكون لديهن وقت لتطوير المهارات اللازمة للقيام بأعمال المديرين التنفيذيين والقادة السياسيين؟ وإذا كانت المرأة قد نُشّئت اجتماعيًا للقيام بأعمال الإطعام والرعاية وتلبية حاجات الآخرين، فهل ستكون لديها القدرات السيكولوجية (مثل روح المشاكسة أو الحزم) اللازمة لتولّي الأدوار القيادية؟ وإذا كان المنتظر من المرأة أن تسعى للحصول على استحسان الرجل، فهل ستكون قادرة على المطالبة بالاكتفاء المتكافئ في حياتها الحميمية؟ باختصار، تعمل الاختلافات الجندرية على المحافظة على الهيمنة الذكورية.

في معظم المجتمعات، إن لم يكن فيها كلها، يتمتع الرجال بسلطة على النساء، وفي أكثر الأحيان تكون الهيمنة الذكورية جلية. وعلى سبيل المثال، يشغل الرجال في الولايات المتحدة أعلى مناصب السلطة في المؤسسات الاقتصادية والسياسية والعسكرية والتعليمية والثقافية؛ فالرجال هم المديرون التنفيذيون في الشركات، والرجال هم حكام الولايات وأعضاء مجلس الشيوخ، ويسيطر الرجال على الإمبراطوريات الإعلامية وعلى الجيش وقوات الشرطة. وتتكشف الهيمنة الذكورية بشكل أوضح في حياتنا الحميمية، حيث يُنتظر من الرجل مثلًا أن يبدأ الفعل الجنسي وأن يتحكم فيه نوعًا ما. كما تتضح سيطرة الرجال في صناعة مستحضرات التجميل التي تقدَّر بمليارات الدولارات والتي تعزز أنموذجًا مثاليًا للجمال الجنسي النحيف والشبيه بالمراهقات الذي تطمح إليه المرأة لتشعر بأنها جذابة. وتتكشف سيطرة الرجال في ارتفاع معدلات الاغتصاب والعنف المنزلي، وكذلك في انتشار الأسر التي تديرها نساء وحيدات يقمن بتربية الأطفال، بدعم مالي أو اجتماعي ضئيل أو معدوم من الآباء البيولوجيين.

على غرار أي جماعة تستفيد من كونها في السلطة، نجد لدى الرجال مصلحة في الحفاظ على سيطرتهم. وحسبما تشير وقائع الاغتصاب وتعنيف النساء، يستخدم الرجال العنف إذا لزم الأمر للحفاظ على السلطة. وهُم يقاومون

تحرك النساء نحو المناصب ذات السلطة المؤسسية. ويستخدم الرجال استراتيجيا للهيمنة الذكورية أكثر دهاء، وربما أكثر فعالية، تتمثل في التحكم في الصور العامة عن الجندر. فإن كانت الأفكار الثقافية السائدة تحدد «المرأة الطبيعية» بأنها المرأة المقدر لها بطبيعتها أن تكون زوجة وأمًّا، فلن يكون هناك حاجة إلى استخدام القسر لإبقاء النساء خاضعات. وقد استخدم الرجال العلوم والطب والثقافة الشعبية لإدامة الوهم بأن الطبيعة هي التي تملي التباين الجندري وتملي التراتبية، وهكذا، فإن من شأن تحديد تحقيق الذات لدى النساء بأنه اضطلاعها بدورَي الزوجة والأم أن يعزز سيطرة الرجال الاجتماعية. وفي صميم النسوية، ثمة نقض للحكمة التقليدية؛ إذ تنظر النسويات إلى فكرة الاختلاف الجندري الطبيعي باعتبارها أيديولوجيا تهدف إلى إخفاء القوى الاجتماعية والسياسية التي تنشئ نظامًا متفاوتًا يسيطر عليه الذكور.

تصنف النسويةُ عالمَ الرجال والنساء بأنه عالم سياسي بعمق؛ إذ يتعلم الأفراد كيف يصبحون رجالًا ونساءً. علاوة على ذلك، يصار إلى تنشئة النساء تنشئة اجتماعية، ويُجبرن على اتخاذ الأدوار الخاضعة. ومع ذلك، قامت النساء على مر التاريخ بالتمرد ضد سيطرة الرجال، لكن كان من شأن أيديولوجية الفرق الطبيعي والمعايير الاجتماعية التي تمارس ضغطًا على النساء لتتوافق مع أدوار تقديم الرعاية، بينما يتفوق الرجال في حيازة الموارد السياسية والاقتصادية والثقافية، كان من شأن ذلك أن يُكرس الهيمنة الذكورية. وعلى الرغم من إقرار الناشطات النسويات بأن الجندر عبارة عن ظاهرة اجتماعية وسياسية، فإنهن منقسمات حول طبيعة الجندر وحول ديناميات الهيمنة الذكورية وحول هدف الحركة النسائية. في هذا الفصل، سنتناول ثلاثًا من مقاربات النظرية النسوية: النسوية ذات المركزية الأنثوية (gynocentric feminism)، ونسوية الاختلاف، ونسوية ما بعد الحداثة، وسننهي الفصل بلمحة سريعة إلى مجال الدراسات الذكورية المثير.

النسوية ذات المركزية الأنثوية: دوروثي سميث

منذ أوائل أيام الموجة النسوية الثانية في أواخر ستينيات القرن العشرين وحتى الآن، اتفق كثير من الناشطات النسويات مع دعاة مناهضة النسوية في أمر واحد حاسم هو فهْم أن الرجال والنساء يختلفون في مناحٍ أساسية، فيقال إن الرجال والنساء يفكرون ويشعرون ويرغبون في أشياء مختلفة، كما أن ارتباطهم بالآخرين وبالعالم الاجتماعي مختلف، بل ومتناقض بطرق أساسية. كذلك، وعلى الرغم من التباين في صفوف الرجال وفي صفوف النساء، هناك تماثل أو هوية أساسية بين صفوف الرجال وأخرى للنساء. وفي هذا الصدد يقول عدد من الناشطات النسويات إن النساء - كل النساء - يتقاسمن حقيقة بيولوجية أو سيكولوجية أو اجتماعية مشتركة. أو يزعمن أن النساء يتقاسمن

قيمًا ومصالح متماثلة بموجب اضطهاد الرجال لهن ورغبتهن في التحرر من هذه الهيمنة. ويكمن هذا اللجوء إلى الهوية والخضوع النسائيين المشتركين الأساسيين في أصل ما أصبح يسمى النسوية ذات المركزية الأنثوية. وتَبرز السوسيولوجية دوروثي سميث واحدةً من مُنظّرات النسوية ذات المركزية الأنثوية.

هدفت سميث إلى صوغ نظرية اجتماعية من منظور الخبرات النسائية؛ إذ تهدف السوسيولوجيا النسوية إلى تعزيز فهم النساء للقوى الاجتماعية التي تصوغ حياتهن، وهي القوى التي تضطهدهن وتجعل التغيير الاجتماعي ممكنًا في آن.

تعتبر سميث الجندر فئة التحليل الاجتماعي الرئيسة (master category)؛ إذ ينشئ الجندر ذوات المجتمع ومؤسساته وثقافته وسياساته. وفي المجتمعات الغربية المعاصرة، تجري جندرة المشاعر الإنسانية والرغبات والهويات والسلوك والمهن والمؤسسات والأفكار إلى مذكرة أو مؤنثة. ويمتد الطابع الجندري للذات وللمجتمع ليشمل المعرفة، بما فيها العلوم. إن تأكيد بصمة المعرفة الجندرية يعني أن ليس ثمة نقطة استشراف أرخميدية شاملة يمكن من خلالها معرفة العالم الاجتماعي. و«لا يمكن أن توجد نظرية أو منهج أو معرفة.. لم يضعها الرجال والنساء ولم تُصَغ من نقطة استشراف محددة في المجتمع ولمصالح الذين وضعوها» [(129)].

في المجتمعات الغربية المعاصرة، يكون الرجال والنساء متموضعين اجتماعيًا بشكل مختلف ومتفاوت؛ إذ تدرك سميث أن الرجال والنساء يختلفون بالطبقة والعرق، وبطرق أخرى كثيرة. وتقترح هذه الاختلافات تباينات في معارف النساء. ولكن على الرغم من مثل هذه التباينات، تؤكد سميث أن النساء يتقاسمن خبرة جندرية مشتركة، حيث تواصل النساء أساسًا تحمّل مسؤولية الواجبات المنزلية ورعاية الأوضاع البدنية والمادية للمجتمع، كالطبخ والتنظيف والرعاية الجسدية للأطفال والرجال، والرعاية المادية الروتينية للأنفس في المرض والصحة. وبالتالي، تمركزت حياة النساء حول المهمات المنزلية وتوفير الرعاية.

دوروثي سميث: ولدت في بريطانيا في عام 1926، وأنهت تعليمها الجامعي في جامعة لندن، ثم هاجرت لاحقًا إلى الولايات المتحدة، حيث أنهت في أوائل الستينيات رسالة الدكتوراه في السوسيولوجيا في جامعة كاليفورنيا. درَّست في جامعة تورنتو سنوات طويلة، واشتُهرت بنظريتها النسوية التي اعتمدت فيها موقف النساء نقطةَ انطلاق لتطوير المعرفة؛ فهي تجادل مدلِّلة على أن معظم المفاهيم السوسيولوجية تعبّر عن موقف ذكوري ونظرة ذكورية للعالم وتعززهما. وتدعي، بوصفها امرأة وعالمة اجتماع، أنها تعاني وعيًا متشعّبًا، بمعنى أن صفتها كسوسيولوجية تجعلها على معرفة جيدة

بمفاهيم السوسيولوجيا المجردة، ومع ذلك، فإن هذه المفاهيم لا تتناول بشكل ملائم العالمَ الاجتماعي المحلي الواقعي الذي تشغله بوصفها امرأة. وبالتالي، فإنها تناصر مقاربة للمعرفة الاجتماعية تنطلق من نقطة استشراف نسائية هي بالنسبة إلى كثير من النساء عالم العلاقات الحميمية والجسد والأسرة.

بقدر ما تتمحور حياة النساء حول الأسرة والرعاية الأسرية، ترتبط حياتهن بمواضع وعلاقات اجتماعية محددة، على سبيل المثال، في منازلهن، وأحيائهن السكنية، وعلاقاتهن بالأطفال والنساء الأخريات. علاوة على ذلك، تقترح سميث أن قيم النساء ووجهات نظرهن بشأن العالم تعبّر عن خبراتهن الاجتماعية الفريدة في نوعها. بعبارة أخرى، للنساء طرق معرفة فريدة خاصة بهن؛ فعندما تفكر النساء في الحياة الاجتماعية، فإنهن يشددن على الخصوصية المحددة للزمان والمكان وللعلاقات الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، بدلًا من الحديث عن السلوك البشري عمومًا، تتحدث النساء عن سلوك أفراد أو جماعات محددة؛ وبدلًا من الحديث عن المجتمع بشكل عام، تتحدث النساء عن الحياة الاجتماعية التي يعيشها أناس حقيقيون في أماكن وأوقات محددة.

تجادل سميث مدلِّلة على أن خبرات النساء وقيمهن وطرق تفكيرهن كانت، حتى وقت قريب، مغفلة بشكل واضح ممّا يُعتبر معارف سائدة؛ على سبيل المثال، ربما تتطلع السوسيولوجيا إلى أن تكون علم المجتمع ولكنها ليست علم كل امرئ؛ إذ «أُسست أساليبها ومخططاتها ونظرياتها المفاهيمية وبُنيت ضمن العالم الاجتماعي الذكوري» [130]. وأنتج الرجال السوسيولوجيا من أجل الرجال، وبدءًا من السوسيولوجيا الكلاسيكية وحتى السوسيولوجيا المعاصرة، يُعامل الرجال باعتبارهم الفاعلين الرئيسين ذوي الشأن في الحياة الاجتماعية، بينما تُستبعَد النساء إلى حد كبير عن منظوراتها الرئيسة، وأُغفلت مساهمات النساء في تكوين المجتمع. وتعكس موضوعاتُ السوسيولوجيا الرئيسة قيمَ الرجال وممارساتهم، وهي عالم العمل المأجور وعالم السياسية والمنظمات الرسمية. أمّا عالم النساء الأسري والأطفال والتكاثر الجنسي والروابط العاطفية والعمل التطوعي، فكان مُغفَلًا أو مُهَمَّشًا. وعبر تحويل ممارسات الرجال ونظرتهم إلى العالم إلى طبيعة الممارسة والمعرفة الاجتماعيتين نفسها، ساهمت السوسيولوجيا في طمس ممارسات النساء المميزة أو التبخيس من قدرها. وبتحويل السوسيولوجيا الذكورية إلى سوسيولوجيا عامة، عمل تخصص السوسيولوجيا - ربما من دون قصد - باعتباره أداة من أجل اغتراب النساء عن حياتهن.

تعتقد سميث أن السوسيولوجيا تعبّر عن حقيقة أن حياة الرجال تمركزت في عالمي العمل والسياسة العموميين. وعلى الرغم من تزايد مشاركة الرجال

في الأعمال المنزلية، فإن مركز حياتهم في المجتمعات الغربية المعاصرة هو عالم الشركات التجارية الكبرى العمومي والحكومة والرياضة والجيش؛ إذ يتسنم الرجال مناصب السلطة والامتياز في مؤسسات المجتمع الرئيسة، أو ما أطلقت عليه سميث تسمية «علاقات الحكم».

يترتب على ذلك أن قيم الرجال ومنظوراتهم الاجتماعية تتشكل من خلال مشاركتهم في الفضاء العام. كما أن الفضاء العام - على الأقل في المجتمعات الغربية - منظم حول أهمية «المعارف المشيّئة» (objectified knowledges) المرتبطة بالعلوم الطبية أو الطبية النفسية أو الديموغرافية أو الجنائية. وخلافًا لتفاهمات السلوك البشري اليومية التي تتحدث عن أفراد حقيقيين في أحوال محددة، فإن المعارف المُشَيَّئة - بدءًا من الطب النفسي وحتى إحصاءات النفوس الرسمية وتقارير الطب الشرعي - تَستخلص من خصوصيات الأفراد الحقيقيين الأحياء من أجل أن تنشئ مفهوميًا هويات عامة وتصنيفات للأفراد والجماعات (على أساس السن والدخل والعرق والجندر مثلًا). والتجريد هذا اعتمده الرجال، وهو طريقة لاشخصية في التفكير في العالم. زيادة على ذلك، افترضوا أن هذا النوع من التفكير المجرد اللاشخصي هو جوهر العقلانية.

منذ أن سيطر الرجال على السوسيولوجيا والعلوم الاجتماعية، سادت قيمهم المفاهيمية (الأفكار المجردة، التعميم، الموضوعية، التجرد). وعلى الرغم من حقيقة أن كثيرًا من السوسيولوجيين يعتبرون أنفسهم إصلاحيين، كانت السوسيولوجيا جزءًا من نظام مسيطر يفيد الرجال كما يفيد الطبقة صاحبة الأملاك والأوروبيين البيض. ومثل أيديولوجيات الحكم كلها، لا تلاحظ السوسيولوجيا دورها الأيديولوجي، بل تتوهم أن أفكارها عقلانية. وتعتبر السوسيولوجيا أن الموضوعات والمسائل والاستراتيجيات المفاهيمية التي تفضلها موضوعية بكل بساطة، كما أنها تعتبرها معبّرة عن بنية العالم الاجتماعي. وتخفي السوسيولوجيا طابعها المُجَندَر بحديثها المجرد عن الجنس البشري والفرد والمجتمع والمؤثر الأخلاقي بدلًا من حديثها عن الذوات والسلوكيات والخبرات المجنْدرة. إن من شأن الإقرار بتنظيم الحياة الاجتماعية المجندر بعمق أن يكشف عن الطابع الأبوي للسوسيولوجيا.

ترغب سميث في فضح السوسيولوجيا من حيث هي مشروع سياسي؛ فهي تريد سوسيولوجيا نقدية يفيد النساء. وتهدف سوسيولوجياها النسوية إلى تحرير النساء من النظم الاجتماعية التي يسيطر عليها الذكور.

كيف ستبدو السوسيولوجيا الذي ستنتجها النساء من أجل النساء؟ خلافًا للسوسيولوجيا التي تتمركز حول الذكر وتطمح إلى أن ترسم السيرورات المجردة بالتفصيل، تبدأ السوسيولوجيا النسوية بالنساء على النحو الذي يجدن به أنفسهن في حياتهن الفعلية. وستكون أوضاع النساء المحلية المحددة وعلاقاتهن الاجتماعية ونشاطاتهن اليومية هي نقطة الانطلاق نحو المعرفة

الاجتماعية. وتتصور سميث السوسيولوجيا النسوية أن تكون مصوغة على غرار واقعية ماركس الاجتماعية؛ إذ تبدأ الماركسية بالأفراد الحقيقيين ذوي الحاجات الفعلية الموجودين في أوقات وأماكن محددة، والمنخرطين في علاقات اجتماعية محددة. وينبثق الوعي الاجتماعي في ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية الفعلية. والأيديولوجيا عند سميث - كما هي عند ماركس - تصف طريقة في التفكير يُعمل فيها على فصل الأفكار عن أصولها الاجتماعية في أفعال الأفراد الحقيقيين. ومن شأن الرؤية الاجتماعية الأيديولوجية أن تجعل من تجريدات، كالحرية والقيم والتفكير والعقل والمواقف، القوى المحركة في المجتمع والتاريخ، بينما يختفي الأفراد الحقيقيون. وبذلك تُمَثَّل دراما إنسانية تحل فيها حركة هذه الكينونات الخيالية المجردة (كالعقل والحرية والقيم) محل كفاح الأفراد الحقيقيين الأحياء المحدد المحلي اليومي.

نظرًا إلى اتخاذ سميث واقعية ماركس التاريخية مصدر وحي لها، فإنها جعلت من الحياة الفعلية للمرأة نقطة انطلاق لها:

يبدأ التحري بالعارفة التي هي موجودة فعلًا؛ إنها نشطة، وقيد العمل، ومرتبطة بأناس آخرين محددين بطرق مختلفة. وهي تفكر وتضحك وترغب وتحزن وتغني وتشتم وتحب هنا تمامًا؛ إنها تقرأ هنا، وتشاهد التلفاز. وتربطها النشاطات والمشاعر والممارسات بعلاقات اجتماعية ممتدة، بحيث تربط نشاطاتها بنشاطات الناس الآخرين وبطرق تتجاوز ما تعرفه... إن وجهة نظر النساء لا تفارق الواقعي أبدًا؛ فالذات العارفة موجودة دائمًا في محل محدد زمنيًا ومكانيًا، تكوين محدد لعالم كل يوم وكلِ ليلة. يُوجه التحري نحو استكشاف وتفسير ما لا تعرفه - فالعلاقات الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي يتخللان عالمها ولكنهما غير مرئيين فيه [(131)].

تهدف السوسيولوجيا النسوية إلى استعادة سلامة حياة النساء ومنحهن صوتًا ناقدًا.

ترفض سميث فكرة أن النظرية النسوية أو السوسيولوجيا النسوية هما مجرد نوع من التحزب السياسي. إن حقيقة أن المعرفة كلها - بما فيها السوسيولوجيا النسوية - مُتَوضِّعة اجتماعيًا لا تعني استحالة وجود معرفة صحيحة. وترغب سميث في انتهاج طريق وسط بين الموضوعاتية والنسبوية، وهي ترفض فكرة لغة واحدة شاملة حقيقية للواقع الاجتماعي، وتنتقد بالقدر نفسه الموقف الذي يفترض وجود عدد لا حصر له تقريبًا من النظريات الممكنة. وتؤكد أن المعرفة ظرفية وموضوعية على حد سواء. وفي وسعنا أن نعرف المجتمع لأننا نحن الذين استحدثناه؛ إذ إن السوسيولوجيا تكون دائمًا سوسيولوجيا «عالمة ببواطن الأمور». وتعبّر تصنيفاتنا للمعرفة عن التنظيم الاجتماعي الفعلي لحياتنا. وإذا لم تكن السوسيولوجيا قادرة على إنتاج نظرية شاملة، فمن الممكن أن تثمر على الأقل معرفة موثوقًا بها عن «كيفية عمل

الأشياء»، وهو ما يمكن أن يكون مفيدًا للنساء في فهم الأوضاع الاجتماعية التي تشكل حياتهن وتقيدها.

إن مشروع سميث واضح: سوسيولوجيا نسوية متمحورة حول النساء؛ إذ يتمثل هدفها في تحليل كيف تعمل تكوينات السلطة على تشكيل النساء، بغرض تعزيز الوعي السياسي النقدي والممارسة السياسية النقدية. تتصور سميث سوسيولوجيا نسوية تساهم في تحويل النساء إلى فاعلات اجتماعيات يصغن حياتهن بشكل هادف.

تؤكد السوسيولوجيا النسوية مركزية التفاوت الجندري واضطهاد المرأة في المجتمع. وتنطلق سميث من أفكار المنظّرين النسويين الآخرين الذين يعتبرون أن مصدر اضطهاد النساء هو منظومة دور الجنس أو الأسرة أو معيار العلاقة الجنسية المغايرة أو الدولة الأبوية. وتؤكد سميث آلية هيمنة اجتماعية مهملة لكنها مركزية: ألا وهي المعارف والخطابات المُشيَّئة.

تتحدث سميث بصورة عامة جدًا عن علاقات التحكم باعتبارها تشمل الحكومة والشركات الكبرى والمهن والخطابات العلمية والطبية والإعلامية، وكذلك العاملين في إدارة هذه المؤسسات؛ فمن شأن علاقات التحكم أن تُظهر التقاطع بين الهيمنة الذكورية والعنصرية والرأسمالية. ولم يكن هدف سميث تقديم تحليل مؤسسي للديناميات المتشابكة بين العنصرية والتفرقة الجنسية (sexism) والرأسمالية. وبدلًا من ذلك، ركزت على الاهتمام بالطابع المركزي والمشترك لعلاقات التحكم في المجتمعات الرأسمالية الغربية المعاصرة: دور المعرفة باعتبارها قوة سيطرة اجتماعية.

في المجتمعات الغربية الحديثة، تعمل السيطرة من خلال النصوص كالسجلات الطبية، وتقارير الإحصاء السكاني، وسجلات المستشفيات، ودراسات الحالات الطبية النفسية، وسجلات الزواج، وملفات التوظيف. ومن شأن هذه النصوص أن تسهل الضبط الاجتماعي؛ إذ هي تستحدث عالمًا من الأنماط الفردية والاجتماعية والسيرورات اللاشخصية التي يمكن التحكم فيها وضبطها. ويظهر الأفراد بوصفهم شهودًا على الجماعات أو الأنماط الاجتماعية (مثل المرضى، أو المرضى عقليًا، أو العاطلين من العمل، أو المتزوجين، أو البيض، أو المجرمين، أو المعاقين)، وتؤطر الحقائق الاجتماعية باعتبارها محكومة بالسيرورات اللاشخصية (كتعبير عن «القيم»، أو «السلوك»، أو «المرض»، أو «الفقر» على سبيل المثال). وتتميز نصوص الحكم عن طريق تجريدها وفصلها عن الأفراد الفاعلين الحقيقيين في أوساطهم الاجتماعية المحددة. تترجِم المعارفُ المشيئة خبرات الحياة الواقعية إلى لغة تكون مجهولة ولاشخصية وعامة ومشيِّئة.

تشير سميث إلى الخطاب الطبي النفسي بشأن «المرض العقلي» عن طريق توضيح إحلال «الواقع الافتراضي» محل الواقع الفعلي والترابط بين المعارف المشيَّئة والسيطرة. تعرض الخطابات الطبية النفسية نموذجًا طبيًا للمرض

العقلي. ويؤكد هذا الأنموذج أن بعض الأفراد يصبحون مرضى عقليًا لأسباب تعود إلى الطبيعة أو البيئة المحيطة. ويتجلى المرض في أعراض سيكولوجية أو سلوكية (كالاكتئاب والحزن وأنواع الرهاب) تعيق التصرف «السَويّ». ويؤدي هذا إلى أن يتجه «المريض عقليًا» إلى أخصائي الصحة العقلية ليجري تشخيص الحالة. وهذا يعني أن يُستنبط من الأعراض (مثل الهلع العصبي، القلق، العجز الجنسي، الفشل في العمل أو في الحب) اضطراب عقلي كامن ووصف للعلاج. في إطار الأنموذج الطبي، يكتشف المختصُّ المرضَ العقلي ويصنفه بشكل ملائم ثم يعالجه. وتلاحظ سميث أن كثيرين من السوسيولوجيين، الذين يحللون ما في الأمراض العقلية من اختلافات مرتبطة بالجندر أو العرق أو الطبقة، يعتمدون على هذا الأنموذج. إن السوسيولوجيين الذين يعتمدون على البيانات المقدمة من أطباء الصحة العقلية يفترضون بشكل روتيني وجود توافق بين تصنيفات الطب النفسي للمرض العقلي وبين الواقع.

لدى سميث شكوك عميقة إزاء هذا النموذج؛ فهي تلاحظ، على سبيل المثال، وجود تحامل في ربط المرض العقلي بالنساء. ويُستبعَد كثير من تصنيفات «الاضطراب العاطفي» السائدة بين الرجال عن تصنيف الأمراض العقلية، كالإدمان على الكحول وتعاطي المخدرات. ولهذا تأثير اجتماعي وسياسي يتمثل في النظر إلى المرأة بوصفها أكثر تقلبًا وأكثر عرضة للأمراض العقلية، وبوصفها أكثر من الرجال حاجة إلى الأشراف الطبي والاجتماعي. ويترتب على ذلك أيضًا تصور النساء بأنهن أقل قدرة على الوفاء بالأدوار الاجتماعية التي تنطوي على السلطة والضغوط والمسؤوليات الاجتماعية. باختصار، تضع خطاباتُ الطب النفسي النساءَ في موقع سيكولوجي واجتماعي أدنى من الرجال.

تثير سميث الشكوك حول المكانة العلمية للنموذج الطبي؛ إذ إن تدخلات الطب النفسي تفعل أكثر من اكتشاف مرض عقلي موجود مسبقًا ومن ثم معالجته. وهي تجعل من هذا المرض العقلي هوية اجتماعية وتُخضع الفرد للضبط المؤسسي، ولا تنفي وجود أفراد يعانون اضطرابًا عاطفيًا ولكنها تهاجم معقولية إضفاء الصبغة الطبية (medicalizing) على ذلك الاضطراب، وتنتقد عواقبه الاجتماعية. وتشدد سميث في أثر ذلك في تشويه السمعة ونزع التمكين؛ إذ من شأن الطب النفسي أن يسلب الأفراد فاعليتهم ومسؤوليتهم الأخلاقيتين، ويحوِّل الذات الطبية النفسية إلى موضوع من موضوعات الضبط. دعوني أشرح هذا.

يواجه الفردُ المبتلى الاضطراب بطرق محددة؛ فمن الممكن أن ترتبط المحنة الشخصية بمواقف وأشخاص معينين، ودائمًا تحدث هذه المحنة في سياق التاريخ الفعلي للفرد. والاضطراب الشخصي لا يحدد بالضرورة علاقة الفرد الأساسية بالعالم. ومع ذلك، فإن تحديد الفرد بأنه مريض عقليًا قد يحول خبرة الذات والعالم لدى الفرد. إن حياة الفرد الفعلية، روابطه الاجتماعية وتاريخه،

تكون مهمَّشة في الخطاب والممارسة الطبيين النفسيين. ولا يؤخذ في الاعتبار سوى السلوك الفردي المصحوب بالأعراض، ثم يُفَسَّر من حيث صلته بمخطط لاشخصيّ للسَّويَّة والخروج على الأعراف (abnormality). وينظَر إلى أفعال الفرد بوصفها أعراضًا للخروج على الأعراف سيكولوجيًا أو المرض السيكولوجي، ويفقد الشخص خبرة ذاته كفاعل اجتماعي مدرِك ومسؤول.
يهمش نظام الطب النفسي التاريخ الفعلي للفرد وحياته الاجتماعية المعقدة، ويصبح تاريخًا لحالة مرضية ونموذجًا سيكولوجيًا ومجموعة من الأعراض، وموضوعًا لاستراتيجيات علاجية مختلفة. بتعبير آخر، يُنزع الفرد خارج السياق والمغزى الفعليين لحياته، بحيث تُمحى الفاعلية والمحلّ والخصوصية والتاريخ. ويوضع الشخص في إطار مجموعة علاقات اجتماعية مختلفة - في عالم من المرضى وتواريخ الحالات المَرَضية والتشخيص والممرضات والأطباء النفسيين وشركات التأمين والدولة. تفسر سميث الطب النفسي بأنه وكالة ضبط اجتماعي تسعى إلى تحديد السلوك غير اللائق اجتماعيًا وإدارته، علمًا بأنه لا يمكن أن يدار بواسطة وكالات الضبط الأخرى، مثل السجون والمستشفيات والمدارس والأُسر.
بقدر ما تعتمد السوسيولوجيا على نصوص علاقات الحكم (مثل خطابات الطب النفسي، وسجلات الإحصاء السكاني وإحصاءات الجرائم) من أجل معرفته الاجتماعية، تكون [السوسيولوجيا] جزءًا من نظام السيطرة هذا. وموضوعات دراستها وأقسامها الأساسية هي تلك العائدة إلى قوى الحكم. «المرض العقلي، والجرائم، وأعمال الشغب والعنف، والرضا في مكان العمل، والجيران والأحياء المجاورة، والدوافع، وما شابه - هذه مفاهيم بُنيت بفعل ممارسات الحكومة»[132]. إن السوسيولوجيا تتكلم لغة الحكم. كما أن مفاهيمها ومخططاتها تتصف بأنها تتجاوز النطاق المحلي وعامة ولاشخصية، وتعمل مفاهيمها التوجيهية على إحلال الكيانات والسيرورات المجردة (كالعقل والقيم والسلوكيات والأدوار والمصالح) محل وقائع التجربة المعيشَة. وتتلقى المعرفة السوسيولوجية شكلها من مصالح ضبط دولة الرعاية الاجتماعية والجمعيات المهنية والبيروقراطيات أكثر ممّا تتلقاه من شواغل الأفراد الحقيقيين ومعضلاتهم في علاقاتهم الاجتماعية الفعلية.
تتصور سميث سوسيولوجيا بديلة غايتها تحدي علاقات الحكم. وتتصور على وجه الخصوص سوسيولوجيا نسوية تستطيع تغيير المجتمع. إنها رؤية لسوسيولوجيا باعتبارها استقصاءً أخلاقيًا أو نقديًا في ظروف السيطرة اليومية بقصد تغييرها.

نسوية الاختلاف: تقاطعات الجندر والعرق والجنسانية والطبقة

منذ منتصف سبعينيات القرن العشرين، كان لدى النسويات الأميركيات أسباب وجيهة للشعور بالثقة؛ بين عامي 1972 و1974، أقر الكونغرس تعديل الحقوق المتساوية والتشريعات الخاصة بحقوق المرأة، والتي تشمل حقوق التوظيف والتعليم والملكية والزواج. وكفل قرار المحكمة العليا في قضية رو ضد وايد (Roe v. Wade) لعام 1973 للمرأة حقوقها المتصلة بالإنجاب. وباستيعاب الحركات النسوية الرئيسة للاهتمامات النسوية الراديكالية بقضايا الجنسانية والرعاية الصحية والعنف ضد المرأة، حققت الحركة النسائية وحدة أيديولوجية كانت مستعصية حتى ذلك الحين.

بحلول أواخر سبعينيات القرن العشرين، كانت حركة ارتجاعية مناهضة للنسوية قد تأرجحت حتى بلغت حالة من التأهب الكامل؛ إذ شن اليمين الجديد حملة ضد حق الإجهاض فُسِّرت بأنها نجاح تشريعي. على سبيل المثال، جرى في عام 1977 إقرار تعديل هايد (Hyde) الذي أبطل تمويل الإجهاض من ميزانية المعونة الطبية (Medicaid) [(133)]، كما فشل تعديل الحقوق المتساوية في الحصول على العدد الكافي من الولايات (38 ولاية) لإقراره. وتعطلت أجزاء مهمة من البرنامج النسوي - مثل رعاية الأطفال وإصلاحات الرعاية الطبية والمساواة في الأجور على المستوى الوطني - بسبب السياسة الجندرية المحافظة التي انتهجها اليمين الجديد وإدارة ريغان.

ما زاد الطين بلة أن توترت أواصر الأخوة (sisterhood) من الداخل في مواجهة حملة مناهضة للنسوية وحسنة التنظيم. وكان من شأن الانقسامات الداخلية حول قضايا المثلية الجنسية الأنثوية والعرق، والانشقاق حول ما إذا كان يجدر التحالف مع حركة المثليين أو مع اليسار الجديد، والخلافات حول الاستراتيجيا والأهداف السياسية، كان من شأن ذلك كله أن هدد بِحَلّ روابط التضامن النسوي الهشة.

عندما واجهت الحركة النسائية أخطار الخلافات الداخلية وتصاعد موجة من ردات الفعل الاجتماعية، حدثت نقلة في الفكر النسوي في أواخر السبعينيات، وهي نوع من تصلّب النسوية ذات المركزية الأنثوية؛ إذ التفَّ كثير من الناشطات النسويات حول نظرية وسياسات تشدد على تشابه النساء وأصالتهن وعلى المخاطر المرتبطة بالذكورة. وأبرزت وجهات النظر النسوية وقوع المرأة ضحية للإباحية والجنس والاغتصاب والعنف الجسدي. واعتُبر أن مصدر اضطهاد النساء هو الرجال لا الأدوار الجندرية؛ ففي كتاب سوزان غريفن *Rape* (**الاغتصاب**)، وكتاب أندريا دوركين *Our Blood* (**دماؤنا**)، وكتاب سوزان براونميلر *Against Our Will* (**رغمًا عنا**)، يُنظر إلى المرأة بوصفها ضحية للعنف ورغبةِ الذكور في السيطرة على النساء رغبة يتعذر ضبطها [(134)]. وشجعت ناشطاتٌ نسويات النساءَ على بناء جماعة خاصة بهن من أجل تقديم حماية وتغذية لثقافة محورها النساء في مواجهة قيم الذكور وعنفهم.

وجد هذا الاحتفاء الأيديولوجي بالقواسم المشتركة، والطيبة لدى النساء مع الطابع الأخلاقي المريب لدى الرجال، التعبيرَ عنه في النظرية النسوية. ويُعتبر كتاب *The Reproduction of Mothering* (**إعادة إنتاج الأمومة**) لنانسي شودورو وكتاب In a Different Voice (**بصوت مختلف**) لكارول غيليغان [(135)] من أهم الإفادات النسوية في أواخر سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن العشرين؛ فهما أكدتا الفروق السيكولوجية والأخلاقية بين الرجال والنساء، فضلًا عن أنهما ناصرتا بوضوح طرقَ النساء في الرواية المتعاطفة والحاضنة والعطوفة في مقابل أنماط الرجال التي يُفترض أن تكون أكثر بعدًا عن الشخصنة وأكثر نفعية وتحكّمية.

بحلول نهاية السبعينيات، أكدت النظرية النسوية بصورة متزايدة الاختلافَ الجندري وموضوع تحويل النساء إلى ضحايا (victimization). وما عاد اللجوء إلى هوية المرأة يعني استدعاء حالة مشتركة من الاضطهاد والمقاومة؛ إذ تشير الأنوثة الآن إلى ميول سيكولوجية مشتركة، وقيم اجتماعية مشتركة، وطرق تفكير ووجود مشتركة.

في نهاية المطاف، قوبل تصلُّب النسوية ذات المركزية الأنثوية هذا بردة فعل نقدية؛ فكما ارتفع صوت الادعاءات بهوية مشتركة موحدة للإناث، كذلك ارتفع صوت النقاد الذين أكدوا الاختلافات بين النساء. وبحلول أوائل الثمانينيات، أصبحنا نسمع أصوات معارضة من كلٍّ من نساء الطبقة العاملة والنساء اليهوديات ونساء ما بعد الكولونيالية والنساء ذوات المقدرة المختلفة (ذوات الإعاقة). وربما جاءت الانتقادات الأعنف للمركزية الأنثوية من جانب النساء الملونات والمتمردات جنسيًا.

منذ أواخر ستينيات القرن العشرين، كانت قيادة الحركة النسائية في أيدي النساء البيضاوات من الطبقة الوسطى اللواتي كن في الأغلب من خريجات الجامعة؛ إذ كانت مسائل العرق والطبقة هي ما يشغل الناشطات النسويات طوال عقد السبعينيات. ولكن الوضع تغير بحلول أوائل الثمانينيات، عندما تكتلت النساء الملونات في قوة منظمة للتحدث بصوت جماهيري ما عاد من الممكن إسكاته.

ظهرت وجهة نظر جديدة باسم «نساء ملونات راديكاليات» ودخلت إلى الثقافة النسوية العامة. ووجهت هؤلاء النسوة انتقادات إلى الحركة النسائية لأنها تعبّر عن ممارسات نساء الطبقة الوسطى البيضاوات وقيمهن ومصالحهن [(136)]. وهوجمت النسوية ذات المركزية الأنثوية لعدم إشارتها إلى حياة النساء الملونات؛ على سبيل المثال، قيل إن الاضطهاد الجندري للنساء السوداوات لا يمكن فصله عن الاضطهاد العنصري والطبقي، حيث إن من غير الممكن الفصل بين منظومتي الهوية والاضطهاد المتشابكتين هاتين. وكما جاء في بيان تجمُّع كومباهي ريفر [(137)]: «إننا... نجد أن من الصعب فصل العرق عن الطبقة عن الاضطهاد الجنسي، لأننا نعاني بسببها بشكل متزامن في أكثر الأحيان» [(138)].

تؤكد النساء الملونات أن من غير الممكن عزل الجندر عن الهوية العرقية أو الطبقية؛ فكل امرأة تتحدر من عرق وطبقة محدَّدَين، وموقع النساء الملونات الاجتماعي يختلف كثيرًا عن موقع نساء الطبقة الوسطى البيضاوات. وعلى سبيل المثال، إن الناشطات النسويات اللواتي يتمعن بامتياز كونهن من العرق (الأبيض) ومن الطبقة (الوسطى) هن اللواتي يستطعن، من الناحيتين الاقتصادية والسياسية، تحمّل مصاعب متابعة برنامج انفصالي. أمّا المرأة الملونة، فتعاني الاضطهاد الجندري، بل وتعاني الاضطهاد العرقي، وفي كثير من الأحيان تعاني الاضطهاد الطبقي، ويلزمهن إقامة أواصر التضامن مع الرجال لمكافحة العنصرية والطبقية.

استبعدت النسوية ذات المركزية الأنثوية، أو همَّشت، حياة النساء من غير العرق الأبيض أو من الطبقة الوسطى. ولم تجد ممارسات المرأة الملونة تعبيرًا عنها في صور النساء أو في رؤية تحرر المرأة التي كانت سائدة في الحركة النسائية. ووجدت النساء الملونات أنفسهن مضطهَدات من الحركة نفسها التي تدَّعي تعزيز تحرر المرأة! وكما لاحظت أودري لورد، الداعية الشهيرة للنسوية السوداء: «لمّا كانت المرأة البيضاء تغض البصر عن ميزتها المرتبطة بكونها بيضاء، وتعيد تعريف المرأة من حيث تجربتها وحدها، عندئذ تصبح النساء الملونات بمنزلة ‘الآخر’، الغريب الذي تُعَد خبرته وتقاليده ‘دخيلة’ جدًا إلى الحد الذي يستعصي على الفهم» [(139)]. وهدفت الناشطات النسويات الملونات إلى توسيع فئة المرأة لتشملهن، وذلك عن طريق النظر إلى الجندر والعرق والطبقة باعتبارها مترابطة.

تلقت النسوية ذات المركزية الأنثوية تحديًا كبيرًا ثانيًا من الراديكاليين الجنسيين؛ إذ شهدت ثمانينيات القرن العشرين ما أطلقت عليه بعض الناشطات النسويات تسمية «حروب الجنس». مثلت المثلية لدى الأنثى منذ فترة طويلة مسألة خلاف نسوية. وكثيرًا ما كانت الحركات النسائية تتعرض للهجوم بسبب ما يُفترض أن لها برنامجًا مثليًا أنثويًا مخفيًا. كانت المثلية الأنثوية تُزعج كثيرات من الناشطات النسويات، كما أن النسويات كنّ منقسمات حول ما إذا كانت الحركة النسائية حركة تحرر جنسي.

انتحلت النسوية ذات المركزية الأنثوية في أواخر السبعينيات التشابه الأساسي بين خبرات النساء لتبرير مفهوم محدد بخصوص جنسانية الأنثى. وأكدت النسوية ذات المركزية الأنثوية أن الجنسانية لدى الرجال مختلفة عنها لدى النساء اختلافًا جوهريًا. وبلجوئها بطرق مختلفة إلى الطبيعة وإلى التنشئة الاجتماعية وإلى اضطهاد المرأة أو ثقافتها الفريدة، صَورت جنسانية المرأة على أنها تتركز على الشخص، وأنها مصطبغة بالشهوانية وحاضنة ومحبة وأحادية الزوج، في حين وصفت جنسانية الذكر بأنها تتركز على الجسد، وعلى أعضاء الأنثى التناسلية، وبأنها مدفوعة باللذة والسلطة، وتهتم بالأداء، وبأن في إمكانها أن تمارس مع أكثر من امرأة. ربما اقترحِت النسوية ذات المركزية

الأنثوية هذه النظرية الجنسية لتفسير ما تصورن أنه تفشي وباء العنف ضد النساء، وأنه وسيلة لتنشيط الحركة النسائية في مواجهة الانقسامات الداخلية وردة الفعل العنيفة من الخارج. ومع ذلك، حافظت هذه النظرية الجنسية على النظام لدى النساء بتأسيس قيم ومعايير جنسية يُفترض صحتها. أمّا النساء اللواتي كان الجنس بالنسبة إليهن يتركز حول الجسد واللذة، أو كان ينطوي على تأدية دور، أو عملية إباحية، أو كان يشمل شركاء عدة، فقد وُصم (هذا النوع من الجنس) بأنه منحرف أو حُدِّد على أنه من النوع الذكوري، أو اعتُبر أنه اغتراب عن طبيعة الأنثى الحقيقية.

وُوجهت الأخلاقيات والسياسات الجنسية النسوية ذات المركزية الأنثوية بمعارضة شديدة؛ فبالنسبة إلى كثير من الناشطات النسويات، كانت الحركة النسائية ترمز إلى الاختيار الجنسي والتنوع وتأكيد أن الجسم موقع للذة. واتُّهِمت النسوية ذات المركزية الأنثوية بأنها تفرض على النساء أخلاقيات جنسية شديدة التعفف. وألحقت الوصمة بالنساء اللواتي لا تتوافق رغباتهن وقيمهن وسلوكياتهن الجنسية مع هذا. ومنذ أوائل الثمانينيات، أصبحت النسوية ذات المركزية الأنثوية في موقف دفاع. ودافعت كتب مثل *Powers of Desire* (**قوى الرغبة**)، و*Pleasure and Danger* (**اللذة والخطر**) و*Women Against Censorship* (**نساء ضد الرقابة**) عن حرية الاختيار والاختلاف الرغبوي الجنسي [(140)]. كان قصد هؤلاء الناشطات النسويات من هذا إدخال الاختيار والتنوع الجنسيين تحت مظلة الحركة النسوية مباشرة.

لم تكن النساء الملونات ينوين تقويض الوضع التأسيسي لفئة النساء، بل كُنَّ يرغبن في توسيع نطاق الهويات المشروعة التي يمكن أن تطالب بها النساء؛ فهنّ ألحَحن على أن الهوية المشتركة للإناث تتباين وفق محوَريّ العرق والطبقة. وبالتالي، ستظهر مجموعة متنوعة من وجهات النظر النسوية (كالحركة النسوية السوداء والحركة النسوية للمتحدرات من أميركا اللاتينية) بحيث تعكس كلٌّ منها تموضعًا عنصريًا وطبقيًا مميزًا للمرأة. وبينما كان قصد كثير من النساء الملونات مضاعفة الصياغات الممكنة لهويات النساء وسياساتهن، أثارت هذه الاستراتيجيا الشكوك حول فكرة الهوية المشتركة للإناث ذاتها. وإذا كانت النساء تختلف بحسب الطبقة أو العرق، فبأي معنى، إن وجِد، يمكننا أن نتحدث عن وحدة النساء؟ وبالمثل، اعتزم الراديكاليون الجنسانيون توسيع نطاق التعبير الجنسي المشروع للنساء، ومع ذلك، إذا كانت ممارسات النساء وقيمهن الجنسية تختلف اختلافًا كبيرًا، فهل يُعقل أن نتحدث عن جنسانية مشتركة للإناث؟

نسوية ما بعد الحداثة: جوديث بتلر

بحلول منتصف ثمانينيات القرن العشرين، كانت الحركة النسوية قد أخذت تشهد حالة من الفوضى. وبتشديد النسوية ذات المركزية الأنثوية على الهوية

المشتركة والسياسات المشتركة للإناث، فإنها ظلت تحتفظ بحضور قوي. ولكن طفت على السطح هويات نسوية جديدة: نساء ملونات، نساء الطبقة العاملة، مثليات ساديات ومازوشيات، ونساء ما بعد الكولونيالية. هاجمت هذه الهويات الحركة النسوية ذات المركزية الأنثوية بسبب وجهة نظرها البيضاء السوية جنسيًا وذات المركزية الأوروبية والمنتمية إلى الطبقة الوسطى. وبحلول عقد التسعينيات، كان يُسمع صوت فكري جديد: نسوية ما بعد الحداثة. شكلت نسوية ما بعد الحداثة تحديًا واسع النطاق للفرضية الأساسية التي تقوم عليها الحركة النسائية، ألا وهي فكرة أن «النساء» تشير إلى جوهر مشترك أو هوية عامة يشكل أو تشكل الأساس الضروري للمعرفة النسوية والسياسات النسوية. أثارت الناشطات النسويات ما بعد الحداثيات الشكوك حول اللجوء إلى «المرأة» باعتبارها أساس الحركة النسائية، وذلك على أساس أن مثل هذا المفهوم غير متماسك، ويستبعد بعض النساء، ويستحدث معايير للمرأة الصالحة.

تؤكد الناشطات النسويات ما بعد الحداثيات أن الهوية الجندرية لا تثبتها الطبيعة ولا المجتمع؛ إذ لا وجود لهوية جندرية جوهرية على أساس ميول سيكولوجية عامة، ولا على أساس قيم ثقافية ولا على أساس تموضع اجتماعي يميز النساء من الرجال. فالجندر يحمل دائمًا معاني متعددة ومتضاربة ومتحولة لأنها موقع للصراع الاجتماعى المستمر، وبدلًا من التوجه إلى فكرة خالصة عن النساء أو عن هوية جندرية أنثوية لتنظيم المعرفة والسياسات، تفضل النسويات ما بعد الحداثيات استخدام تصنيفات عدة لتحديد الهوية، مثل نساء القرن الحادي والعشرين البيضاوات والغيريات الجنس والمتحدرات من الطبقة الوسطى. وفي النهاية، فإن الأسباب العملية أو الفكرية أو السياسية هي التي ستحدد تصنيفات الهوية التي ستبقى وتلك التي ستُستبعد. وبالتالي، تجادل الناشطات النسويات ما بعد الحداثيات مدلِّلات على أن لا مفر من تعدد المعارف والسياسات النسوية وتقلبها.

تعتمد النسوية ما بعد الحداثية في كثير من الأحيان على مقاربات ما بعد بنيوية تتناول اللغة بوصفها منظومة إشارات (system of signs) يقوم تماسكها على أساس علاقات اختلاف داخلية. ومن وجهة النظر هذه، لا تكتسب لفظة «نساء» معناها إلا من علاقات تباينها مع لفظة «رجال» في منظومة لغوية محددة. إن معاني الإشارات، بما فيها لفظتي نساء ورجال، متقلبة ومتعددة المعاني وموضع نزاع. ولمّا كان الأفراد متموضعين بشكل مختلف بحسب محاور التراتبية الاجتماعية المتعددة (جندر، طبقة، عرق، جنسانية)، فإن معنى الجندر سيختلف، وستُظهر الإشارات فائضًا من المعاني. إضافة إلى ذلك، ستكون الإشارتان، نساء ورجال، بمنزلة موقع للنزاع الاجتماعي بقدر ما يكون الجندر محور تراصف اجتماعي؛ على سبيل المثال، من شأن تحديد النساء بأنهن ذوات تفكير حدسي ويتصفن بالميل إلى الرعاية والأمومة، مقارنة بالرجال

الموصوفين بالعقلانية والوجهة الأنانية والهادفة، أن يجعل للنساء أدوارًا اجتماعية خاضعة مثل وظائف الرعاية والدعم والخدمة. ومن وجهة نظر ما بعد بنيوية، فإن الهوية الجندرية موقع معانٍ ونزاع متقلب ومتغير. وتُعتبر جهود إصلاح الهوية الجندرية بصورة نهائية مسألة سياسية.

جوديث بتلر: ولدت في كليفلاند بولاية أوهايو في عام 1957 وحصلت على الدكتوراه في الفلسفة في جامعة ييل في عام 1984. عملت بالتدريس في جامعتي وسليان وجونز هوبكنز. وهي حاليًا أستاذة كرسي ماكسين إليوت [(141)] للأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا في بيركلي. تتمثل فكرة بتلر الأساسية في أننا لا نولد رجالًا أو نساءً (أو ذكورًا أو إناثًا)، كما أن المسألة ليست مجرد تعلُّم أن نصبح رجالًا أو نساءً، بل إننا نتعلم كيف نتصرف كما لو أننا رجالًا أو نساء. إن الهوية الجندرية دورٌ يؤدى.

لا تدعى نسويات ما بعد الحداثة أن الجندر وهم، وبدلًا من ذلك، وفي تشابه مع ما قام به فوكو من عكس للعلاقة بين الجنسانية والجنس، تؤكد بعض الناشطات النسويات ما بعد الحداثيات أن الجندر هو نتيجة خطاب الهويات الجندرية ذات التفرع الثنائي. إن الخطابات (مثل العلوم والثقافة الشعبية) والممارسات الاجتماعية (مثل القانون وأعمال العنف ومؤسسة الجنسانية الغيرية) التي تصور البشر باعتبارهم نمطين مجندرين متعارضين - نساءً ورجالًا - لا تعكس واقعًا موضوعيًا، كما أنها لا تستحدث ذواتًا مذكرة ومؤنثة يستبعد أحدهما الآخر. غير أنها تنتج رموزًا ثقافية ومعايير اجتماعية تنطوي على سلطة عامة. تتعزز معايير الجندر هذه وتُطبق في الأسرة والكنيسة ووسائل الإعلام والعلوم الاجتماعية لدرجة أنها تُشكل حياتنا، ونتصور أنفسنا في صور هذه المعايير، وإذا كانت لا تعمل كمرايا لأنفسنا، فإنها تعمل كقوالب توجه سلوكنا. إننا نجسد هويتنا الجندرية من خلال أفعالنا، وبالتالي نعزز المعايير التقليدية للجندر.

إن التحول ما بعد الحداثي لم يحدث لمجرد أنه كان مقْنعًا من الناحية الفكرية؛ ففي تسعينيات القرن العشرين، بدا أن السياسات النسوية كانت في مأزق. وربما عملت النسوية ذات المركزية الأنثوية فعلًا على تعزيز التضامن الداخلي ولكن ذلك كان على حساب كبت الاختلافات وإحداث الانقسامات. وباستخدام الناشطات النسويات ما بعد الحداثيات أفكارهن بشأن الهويات المركّبة والمتعددة، فإنهن يأملن بتشجيع التحالف بين النساء وكذلك التحالف بينهن وبين الحركات الأخرى. إنهن يرغبن في كسر عزلة الجماعات القائمة على الهوية بغرض تيسير بناء قاعدة عريضة من الائتلافات الفعالة سياسيًا.

إن أكثر بيانات نسوية ما بعد الحداثة أصالة وإقناعًا هو بيان جوديث بتلر؛ فهي تعتزم في كتابها *Gender Trouble* (**مأزق الجندر**) أن تهدم صدقية اللجوء إلى النساء باعتبارهن الأساس الآمن للنظرية النسوية وسياستها [(142)]. وهي تدعي أن فكرة

اشتراك النساء في هوية جندرية عامة ربما يساعد في تمكين النسوية، غير أن من شأن ذلك أيضًا أن يسيء تمثيل حياة النساء، ويحد من إمكانات السياسات الجندرية. وفعلًا توجِّه بتلر الاهتمام إلى الطرق التي عززت بها النسويةُ، من دون قصد، النظامَ الجندري الثنائي الذي كثيرًا ما انتقدته. وبدلًا من المشروع النسوي لصوغ نظرية عامة عن اضطهاد النساء وتحريرهن، تخيلت بتلر «جينيالوجيا جندرية نقدية»، وهدفها هو تحليل الإنتاج الاجتماعي للجندر وتورطها في منظومة هيمنة ذكورية وجنسانية غيرية. إنها ترغب في الاعتراض على فكرة الهوية الجندرية الموحدة، بغرض فتح آفاق جديدة للسياسات الجنسية والجندرية.

على الرغم من الاختلافات في حياة النساء، افترضت الناشطات النسويات وجود هوية جندرية متماسكة. فضلًا عن ذلك، بدا أن من الضروري استحضار النساء باعتبارهن من موضوعات التاريخ والمعرفة، وذلك من أجل تعزيز التمكين السياسي لهن. لا تنكر بتلر القيمة السياسية لاستخدام النساء كفئة بفعالية أكبر في ضوء تاريخ احتجاب النساء وإضعافهن. ويبدو أن النسوية وقعت في مأزق؛ فمن ناحية، هناك ضرورة واضحة لاستدعاء فئة النساء لمقاومة الهيمنة الذكورية. ومن ناحية أخرى، فإن لكل لجوء إلى «النساء» وكل جهد لتحديد معنى الهوية الجندرية الأنثوية تأثيرَ إقصاء بعض النساء وإضعافهن.

كانت ردة فعل الناشطات النسويات على هذا المأزق التنبيه إلى مجموعة متنوعة من الاستراتيجيات، مثل مضاعفة الهويات الجندرية، ولكن مع افتراض قواسم مشتركة شاملة، أو الاعتراف بخيالية النساء كفئة، ولكن مع استخدامها بفعالية أكبر لأسباب سياسية. تحث بتلر على تخلّي النسوية عن ادعاء أن الهوية الجندرية أساس للنظرية النسوية وسياساتها. وسبق أن خلص كثير من الناشطات النسويات إلى أن ليس هناك وسيلة لتوضيح ماهية المرأة من دون استبعاد بعض النساء أو تشويه سمعتهن. وتسأل بتلر: ما هي الإمكانات السياسية التي تُحرم منها في اللجوء إلى النساء باعتبارهن أساس النسوية؟ وكيف ستبدو النسوية إذا تخلت عن المكانة التأسيسية للنساء من دون التخلي عن النساء كفئة؟

إن فكرة الهوية المركزية للجندر هي فكرة أساسية بالنسبة إلى المجتمعات الغربية الحديثة؛ إذ لم تفترضها الناشطات النسويات فحسب، بل افترضها الرجال والنساء الذين يناصرون مفهوم الهوية الثنائية المؤنثة والمذكرة. إن رؤية الرجال والنساء باعتبارهم نمطين بشريين متمايزين ومتقابلين رؤية يفرضها العُرف والقانون بقوة، إلى حد أن هذا المعتقد يقترح وجود قوة سياسية غير واعية قيد العمل. هل هناك قوة اجتماعية ما قيد العمل، من دون علمنا في ما يبدو، تجبرنا على التفكير في أجسادنا وسلوكنا من حيث كونها شبكة من الهويات الجندرية الثابتة والمتناقضة؟ تفسر بتلر الإكراه اللاواعي الذي يفرض إنتاج نظام جندري ثنائي بأنه منظومة جنسانية غيرية إجبارية. إن

تقسيم البشر إلى نوعين جندريين متقابلين، لكلٍّ منهما طبيعته الجسدية والنفسية والاجتماعية المميزة، مع تصور أن كلًّا منهما غير مكتمل من دون الآخر، من شأنه أن يطبّع المنظومة الجنسانية الغيرية ويجعلها مقبولة عرفيًا.
إن الضغط لادعاء هوية جندرية موحدة والمدفوع بتحريم الجنسانية المثلية يشير إلى الإكراه الذي نشعر به جميعًا لإظهار الرغبة الجنسية الغيرية باعتبارها دليلًا على الهوية الجندرية السوية. إن ربط نظام جندري ثنائي بحكم جنساني مغاير يسيطر عليه الذكور يوفر لبتلر وجهة نظر نقدية تجاه السياسات الجندرية والجنسية.
ربما تدعم منظومة الجنسانية الغيرية صنع هويات جندرية ثنائية، ولكنها لا تفسر الديناميات اليومية للجندر. وفي هذا الصدد تقترح بتلر نظرية أدائية للجندر، وسأعرض هذه النظرية في سياق أوسع عند تناول المناقشات النسوية بشأن الجندر.
تقدم بتلر زعمًا عامًا بخصوص الجندر، باعتبارها حقيقة اجتماعية. وبطبيعة الحال، تعتقد الناشطات النسويات كلهن تقريبًا أن الجندر اجتماعي وليس طبيعيًا. ومع ذلك، تقترح معظم الناشطات النسويات تفسيرًا اجتماعيًا للجندر محدودًا نسبيًا؛ فهن يفترضن أن القول بأن البشر بطبيعتهم يولدون إمّا إناثًا وإمّا ذكورًا هو افتراض مشترك لدى كثير من غير النسويات، وتصبح الإناث والذكور نساءً ورجالًا من خلال سيرورة اجتماعية. وتفترق الناشطات النسويات عن غير النسويات أولًا في زعم أن الذي يفسر شكل حياة النساء والرجال هو المجتمع وليس الطبيعة. وثانيًا، تدَّعي الناشطات النسويات أن الهويات الجندرية تتشكل بطريقة تمنح الرجال بشكل غير شرعي سلطة على النساء. ومع ذلك، فعلى الأقل لم تشكك بعض الناشطات النسويات في الافتراض السائد في الثقافات الغربية عن وجود ذاتين متعارضتين جنسيًا (أنثى وذكر) ومجندرتين (امرأة ورجل). ولم تهاجم هؤلاء الناشطات النسويات فكرة أن الهوية الجندرية هي الجوهر الأساسي المُعَرِّف للذات، والتي يمكن أن تفسر السلوك، بما فيه من هيمنة ذكورية ومقاومة نسائية.
يمكن الناشطات النسويات وغير النسويات على حد سواء أن يجادلن في الأهمية النسبية للقوى الاجتماعية والطبيعية في إنتاج الجندر، وربما يختلفن في شأن شرعية التراتبية الجندرية، ولكن حتى الآن لم يحدث خلاف يُذكر حول الاعتقاد في أن البشرية تنقسم إلى نوعين بشريين متقابلين: النساء والرجال. هذا وسعت الناشطات النسويات لتفسير كيفية صيرورة الإناث والذكور نساءً ورجالًا بطريقة تديم هيمنة الرجال. وعلى الرغم من سياساتها النقدية، فإن النسوية متورطة في المحافظة على كل نظام جندري ثنائي ترغب في تغييره أو في إلغائه.
ترى بتلر أنه ينبغي للنسوية التخلي عن فكرة الهوية الجندرية الجوهرية؛ إذ إن اللجوء إلى هوية النساء الموحدة أمر غير متماسك، بل ويساهم من دون قصد

في إعادة إنتاج النظام الجندري الثنائي وإعادة إنتاج نظام الجنسانية الغيرية الإجباري. وبدلًا من تخطيط الإنتاج الاجتماعي «للنساء» و«الرجال» باعتبارهما ذاتين مجندرتين موحدتين، تقترح بتلر أن نتصور الجندر أداءً معرضًا للتخريب والتعطل، دعوني أشرح هذا.

اعتبرت الناشطات النسويات أن الجندر إنجاز اجتماعي؛ فالأفراد يولدون إناثًا وذكورًا ولكنهم يصبحون نساءً ورجالًا. وأن يصبح الفرد امرأة يعني اعتماد هوية أنثوية جوهرية تشكل بدورها أساسًا للأفعال النسائية. على سبيل المثال، من الممكن أن تشير الناشطات النسويات إلى المكانة السيكولوجية أو الاجتماعية الفريدة لتفسير مقاربتهن المحددة للجنس والحب. ويعتبر كتاب نانسي شودورو **إعادة إنتاج الأمومة** أحد الشروحات النسوية المؤثرة للسلوك، والتي تلجأ إلى الهوية الجندرية. رغبت شودورو في أن تشرح كيف يعاد إنتاج الأمومة على مر الأجيال؛ فهي تفترض أن التعلم أو القسر الاجتماعيين لا يمكن أن يفسرا تفسيرًا كاملًا اتخاذ القرار بأن تصبح الواحدة أُمًّا. أمّا تفسيرها، فيتمثل في أن الأنثى تكتسب هوية جندرية أنثوية تعمل كنوع من القوة السيكولوجية التي تدفعها لأن تصبح أُمًّا. تستخدم شودورو نموذج العلاقات بين أفراد الأسرة للتحليل النفسي (object relations psychoanalytical model)؛ إذ تتماهى البنات مع أمهاتهن، فيعملن على تذويت أمهاتهن باعتبارهن مثلًا أعلى لما يرغبن في أن يكنَّ عليه. وتصبح البنات أمهات لأن أمهاتهن هنّ، بمعنى من المعاني، مستقرات داخل نفسياتهن؛ فأن تكون البنتُ أُمًّا هو جزء ممن تكون باعتبارها ذاتًا أنثوية. بكلمات أخرى، يُنظر إلى سلوك الأمومة بوصفه تعبيرًا عن هوية جندرية أنثوية مكتسَبة اجتماعيًا.

من المفيد نقد شودورو من وجهة نظر نظرية بتلر الأدائية؛ فهذه الأخيرة تشكك في قصة شودورو عن الهوية الجندرية، وتأخذ في الاعتبار معنى تحديد الهوية والاستبطان. في هذا الصدد، تجادل بتلر مدلِّلة على أن الأطفال لا يتماهون مع أشخاص فعليين، وإنما يتماهون مع خيالات لأولئك الأشخاص، أو على نسخ مثالية (idealizations) منهم. إضافة إلى ذلك، تتعدد أوجه تماهي الأطفال، وكثيرًا ما تكون متضاربة؛ فربما ترغب البنات في التماهي مع أمهاتهن، ولكنهن يرغبن أيضًا في التماهي مع أخواتهن الكبريات أو مع خالاتهن أو عماتهن، أو مع أفضل صديقاتهن. والأطفال يتماهون مع الرجال والنساء على حد سواء، ويتشربون تلك الشخصيات المجندرة المضفى عليها الصبغة المثالية بطرق متناقضة. علاوة على ذلك، لدى بتلر شكوك حول فكرة الاستبطان. فهل نستبطن بالفعل صور الآخرين التي أضفينا عليها صبغة مثالية كما لو كان هؤلاء الآخرون المهمون مستقرين في فضاء نفساني عميق في داخلنا؟ تجادل بتلر مدلِّلة على أنه إذا كانت تلك الصور المجندرة التي أضفينا عليها صبغة المثالية صورًا «مُتَشَرَّبَة»، فإن سطح أجسامنا - وليس بعض ما يُتخيل من تضاريسنا النفسية الداخلية - هو الساحة المخصصة لتمثُّل الجندر. وبدلًا من وصف الجندر

بأنه النواة الداخلية للذات والتي تتحكم في السلوك، عكست بتلر هذه الصورة: فالجندر عندها هو أداء ظرفي مكتسَب بالتعلم، وتأثيره الهائل وهمٌ عن ذات مجندرة داخلية.

تقترح بتلر نظرية أدائية عن الجندر؛ إذ لا الطبيعة ولا المجتمع ينتجان ذواتًا مجونسة جوهرية، إذا كنا نعني بذلك مركزًا نفسيًا ناظمًا لحياة النساء والرجال. إن فكرة النساء والرجال باعتبارهم ذواتًا متناقضة وموحدة ما هي إلا وهم استحدثه أداؤنا الجندري المتكرر. وكما نتعلم استخدام اللغة بحسب الظروف نتعلم تمامًا كيف «نتصرف» كما لو كنا نساءً أو رجالًا؛ فمن خلال المحاكاة ومن خلال نظام من المكافآت والعقوبات ومن خلال تحكمنا في الأعراف الثقافية واللغوية، نتعلم كيف نضفي أسلوبًا (stylize) على أجسادنا وإيماءاتنا ولباسنا ومشينا وكلامنا، كما نستخدم تبرُّجنا وتراكيب كلامنا إظهار أنفسنا كنساء أو رجال. إذا كان للشكل الخارجي لجسدنا الصفات النمطية للذكورة أو الأنوثة، عندئذ يُنظر إلى سلوكنا بوصفه معبّرًا عن ذواتنا المجندرة الأصلية. ومع ذلك، فليس هناك ذات حقيقية توجه سلوكنا. إن أوجه أدائنا الجندرية مصممة على غرار مَثلَنَات (idealizations) أو أوهام بما يعني أن يكون الفرد امرأة أو رجلًا، وهي [أي المَثلنات أو الأوهام] المجسدة في أوجه التمثيل الثقافي السائدة. بعبارة أخرى، الجندر موجودة في عالم الرمز والسلطة. وربما تكون أوجه تمثل الهوية الجندرية وهمية، ولكنها ليست بريئة اجتماعيًا وسياسيًا؛ فربما يخفي وهم الهوية الجندرية المذكرة والمؤنثة الجوهرية وراءه القوى الاجتماعية والسياسية التي تشكل البشر إلى ذوات جنسية ومجندرة وجنسانية؛ إنه يخفي دور الهوية الجندرية في تنظيم جنسانيتنا - ولا سيما - في تأبيد مؤسسة الجنسانية الغيرية التناسلية.

إن لمقاربة الجندر بوصفها أداء آثارًا بعيدة المدى في النظرية النسوية وسياساتها. وبتلر تميز مشروعها الخاص بـ «الجينيالوجيا النقدية» من المشروع ذي المركزية الأنثوية (الجينو - مركزي) الذي يهدف إلى تطوير نظريات عن تشكل الهوية الجندرية والتمييز على أساس الجنس وهيمنة الذكَر. أمّا الجينيالوجيا النقدية، فتطمح إلى الكشف عن وهم الجندر باعتبارها حقيقة الذات الداخلية، كما تهدف إلى تحديد القوى الاجتماعية التي تنتج هذا الوهم. وتهدف التحليلات النسوية ما بعد الحداثية للخطابات والممارسات الاجتماعية إلى تبيين كيفية قيام هذه الخطابات والممارسات بإنتاج صور طبيعية النزعة عن الجسد والجنس والهوية الجندرية والجنسانية؛ صور تخفى وراءها الصلة التي تربط الجندر مع نظام الجنسانية الغيرية التناسلية الذي يسيطر عليه الذكور. وهكذا يصبح تخريب البنى المفاهيمية للهوية الجندرية مهمة تضطلع بها الجينيالوجيا النسوية النقدية. تتصور بتلر أن المحاكاة الساخرة (parody) استراتيجيا رئيسة لهدم الجندر، فتشير إلى «دراغ» [143] باعتباره يمثل إمكاناتها التخريبية، نظرًا إلى أن ارتداء ملابس الجنس المقابل (cross -

dressing) من شأنه أن يسلط الضوء على الانفصال بين الجنس التشريحي [(144)] والهوية الجندرية، وكذلك يكشف - حسبما تعتقد بتلر - عن طابع الجندر الاجتماعي المقلَّد. ويهدف تخريب الجندر إلى نزع الصفة الطبيعية عن الجسد والجنس والجندر والجنسانية، بغرض تعرية بنيتهم المفاهيمية الاجتماعية والسياسية. وترديدًا لأصداء الحفاوة ما بعد البنيوية باللعب والمقاومة باعتبارهما تخريبًا، تتصور بتلر أن تخريب الجندر يستحدث طرقًا بديلة لكون الشخص مجسَّدًا وجنسيًا ومجندرًا وجنسانيًا.

لا تقترح بتلر أن تحل سياسة تخريب الهوية محل سياسة المساواة الاجتماعية النسوية؛ إذ تهدف نظريتها الأدائية بشأن الجندر إلى إزاحة «المرأة» باعتبارها أساس السياسة النسوية. فإذا كانت الذات تُنتَج في عملية الفعل نفسها، وإذا لم يكن هناك «فاعل وراء الفعل»، فلن تتمكن الحركة النسوية من تأكيد الهوية الموحدة - المتمثلة في «المرأة» - التي تتحدث النسوية باسمها وتفعل. إن تفكيك النساء باعتبارهن فئة هوية لا يعنى التخلص من «النساء»، وإنما يعني جعل هذه الفئة منفتحة باستمرار على الخلاف وعلى الانفتاحات الاجتماعية والسياسية الجديدة.

أزعم أن... «الهوية» كنقطة انطلاق لا يمكن أبدًا أن تبقى أساسًا راسخًا للحركة السياسية النسوية. إن تصنيفات الهوية... تصنيفات معيارية دومًا، وهي بهذا الوصف تكون إقصائية. ولا يعني هذا أنه ينبغي عدم استخدام مصطلح «النساء»... على العكس، إذا كانت النسوية تفترض مسبقًا أن «النساء» تشير إلى مجال اختلافات لا يمكن الإشارة إليه، مجال لا يمكن... تلخيصه بواسطة فئة هوية وصفية، فإن المصطلح نفسه يصبح موقعًا للانفتاح الدائم... إن تفكيك موضوع النسوية لا يعنى شجب استخدامه في ما بعد، بل، على العكس من ذلك، إنه يعني إطلاق المصطلح إلى مستقبل متعدد الدلالات... إنه يعني تمكينه من التنافس كموقع يمكن أن تولَد فيه معان غير متوقعة [(145)].

إن جعل النساء موقعًا للمعاني المتضاربة يوفر إمكانات جديدة للسياسة؛ على سبيل المثال، كان من شأن ما فعلته بتلر من فصلٍ استفزازي بين الجنس والجندر، وتجسيرٍ بين الجنسانية والجندر، أن يكوّن تحالفات اجتماعية جديدة محتملة، مثل التحالف بين الناشطات النسويات والنساء المثليات والرجال المثليين، أو بين الناشطات النسويات والراديكاليين الجنسيين، أو في ما بين الأقليات التي تكافح في مجال معايير الجسد.

إن التدمير ما بعد الحداثي للهوية الجندرية مثَل قلقًا لكثير من الناشطات النسويات. فإذا تخلت الناشطات النسويات عن فكرة رابطة الأنوثة المشتركة، فما الأساس الذي ستقوم عليه سياسات الجندر؟ ألا تحتاج الحركة النسوية إلى صورة موحدة للنساء لإحداث التضامن؟ ألا تحتاج النساء إلى صور إيجابية - بل وحتى تمجيدية - عن أنفسهن للتعويض عن انحطاط قدرهن في التيار الثقافي السائد الواقع تحت هيمنة الذكور؟ أي رؤية تحرر اجتماعي هي التي

ستعبئ النساء لإجراء تغييرات اجتماعية؟ ينبغي الاعتراف بأن أنصار ما بعد الحداثة يمكن أن يتحدثوا عن وشائج المصالح (لتشابهها) أو ذوات متحالفة، ولكن هذا الكلام مبهمٌ بإزعاج مفرط ومجرد، حسبما يقول نقاد الناشطات النسويات ما بعد الحداثيات. إضافة إلى ذلك، أليس من المريب أنه، في اللحظة التي تجد فيها النساء صوتًا عامًا ومُمَكِّنًا، يجري حرمانهن مرة أخرى من هويتهم؟ أليست فكرة النساء باعتبارهن وهمًا، فئة سياسية معيارية، هي بالضبط ما يزعمه منتقدو الحركة النسوية؟
تترد ناشطات نسويات كثيرات في التخلي عن السياسات القائمة على الهوية. وعمل اللجوء إلى «النساء» حجرَ زاوية لتشكيل هوية وجماعة وسياسة إيجابية لنحو ثلاثة عقود. وبنت ناشطات نسويات كثيرات حياتهن حول الجماعات النسائية ورمزية رابطات الأخوات. ولا تقف الناشطات النسويات وحدهن في مقاومة التحول ما بعد الحداثي، بل إن المثقفين الأميركيين من أصل أفريقي قاوموا هم أيضًا التنازل عن الهوية العرقية باعتبارها أساسًا للمعرفة والسياسة. والجدير بالذكر في هذا الصدد أن ناشطات نسويات أميركيات أفريقيات كثيرات كن فاترات بقصد تجاه ما بعد الحداثة، أو على الأقل تجاه التخلي عن تصنيفات الهوية باعتبارها أساسًا لتنظيرهن وسياساتهن. ورفض معظم المثقفين الأميركيين الأفارقة التدمير ما بعد الحداثي للهوية لمصلحة مجموعة متنوعة من وجهات النظر الاجتماعية ذات المركزية الأفريقية. ومع ذلك، فإن تقلّب التصنيف الأميركي الأفريقي» أدى إلى صعود نظرية أميركية أفريقية تتحرك على أرضية ما بعد حداثية.

تنظير الذكورة

لم يكن الرجال من محاور التنظير خارج الحركة النسوية. وكما تجادل الناشطات النسويات، كان الرجال يتحكمون في معظم المجتمعات، وربما يكون صحيحًا أيضًا أنه مكتوب أنهم كانوا الفاعلين الرئيسين في دراما التاريخ والمجتمع؛ كذلك، ربما كانت الحال أيضًا، حسبما تجادل الناشطات النسويات، أن كثيرين منا فهموا السلوك البشري والحياة الاجتماعية من منظور ذكوري. ومع ذلك، وحتى الموجة الثانية من الحركة النسوية في ستينيات القرن العشرين وما بعدها، لم يكن هناك محاولات جادة لجعل الرجال والذكورة محل تنظيرٍ. كان يغيب عن الفكر الاجتماعي الحديث دراسة كيفية صيرورة الأفراد رجالًا وكيفية صيرورة الرجال حكامًا وكيفية حدوث معايير الذكورة وإنفاذها. وإذا قرأت تاريخ السوسيولوجيا الأوروبية والسوسيولوجيا الأميركية بدءًا من المؤلفات الكلاسيكية ووصولًا إلى ستينيات القرن العشرين، فلن تجد سوسيولوجيا الذكورة إلا عند قليل من الناشطات النسويات، وفي الواقع، ليس هناك سوى قليل من سوسيولوجيا الجندر.

تغير هذا مع صعود الحركة النسوية وتأثيرها في الفكر الاجتماعي المعاصر. وكان لدى النسوية نظرية تشرح النساء، بل قدمت الناشطات النسويات تفسيرًا اجتماعيًا لتَشَكُّل الرجال أيضًا. واستهلت النسوية الدراسة الاجتماعية عن الرجال والذكورة.

ما الذي كان لدى الناشطات النسويات ليقلنه عن الرجال؟ بعبارة عامة، تقدمت الناشطات النسويات بعدد من الادعاءات الرئيسة.

إن الرجال لا يولدون بل يخلقون اجتماعيًا. ويولد الأفراد ذكورًا ولكنهم يتعلمون ويُضغط عليهم، ويُكرهون أحيانًا، لاتخاذ هوية ذاتية مذكّرة. يتعلم الرجال أي السلوكيات والأدوار الاجتماعية الملائمة للرجل، ويتعلم الأولاد كيف يصبحون رجالًا بالتعليم وبالمكافأة على السلوك الملائم جندريًا - ويوجه لهم الانتقادات على سلوكهم المنحرف جندريًا.

ريوين كونيل: سوسيولوجية أسترالية ولدت في عام 1944 وتلقت تعليمها في جامعة ملبورن ثم جامعة سيدني، حيث حصلت على الدكتوراه. درّست في جامعات أستراليا والولايات المتحدة. وهي تدرّس الآن في جامعة سيدني في أستراليا. ونظرًا إلى تأثرها بنظريات الجندر النسوية، فإنها تركز على الذكورة، فتجادل مُدَلِّلَة على أن الأفكار الخاصة بما يُشكل الذكورة هي أفكار محددة ثقافيًا. وتُفهَم أوجه الذكورة دائمًا من حيث تعلقها بمفاهيم الأنوثة. فإذا كنا ننظر إلى النساء بوصفهن ضعيفات وسلبيات وعاطفيات، فمن المفترض أن يكون الرجال أقوياء وعدوانيين وعقلانيين. علاوة على ذلك، تتفاعل الأفكار المتعلقة بالذكورة مع علامات الهوية الاجتماعية المهمة الأخرى، كالعرق والطبقة والجنسانية، بحيث تنتج أوجهًا مختلفة من الذكورة. ويمتاز بعض أوجه الذكورة على بعض أوجهها الأخرى، بحيث يكون هناك تراتبية جندرية حتى بين الرجال.

إن تعلّم كيف تصبح رجلًا يعني أن تتعلم ممارسة السلطة؛ إذ يُصار إلى تنشئة الرجال اجتماعيًا بحيث يتبنَّون السمات والقيم والسلوكيات الشخصية التي تحفزهم وتمكّنهم من تولّي السلطة؛ ينمو الأولاد مع شعور بالجدارة والأهلية، ويطمحون إلى الاضطلاع بأدوار السُلطة. يتعلم الولد - ويتكرر هذا ويتعزز مع البلوغ - أن الرجل يجب أن يكون حاسمًا ومسيطرًا، وموجهًا نحو هدف، وعدوانيًا وناجحًا، حيث يعَرف النجاح بمقاييس الثروة والنفوذ الاجتماعي. باختصار، ينشَّأ الرجل سيكولوجيًا ليكون مسيطرًا.

ولكن أيضًا، وبالقدر نفسه من الأهمية، يصبح الرجال متحكمين لأن الأدوار الاجتماعية المنطوية على النفوذ مرتبطة بالذكورة. وتجادل الناشطات النسويات مدلِّلات على أن فكرة الجندر تساعدنا على فهم شكل حياتنا الشخصية، بل وتساعدنا أيضًا على فهم تنظيماتنا وأدوارنا الاجتماعية؛ إذ تُحَدَّد مهن ومواقع اجتماعية معيّنة على أنها مذكرة أو مؤنثة، أو على أنها ملائمة

للرجال أو للنساء. كذلك يرتبط قدر هائل من السلطة والتمايز بالأدوار الذكورية. فاذكر، على سبيل المثال، الأدوار ذات السلطة الاجتماعية: رئيس الدولة، أو عضو مجلس الشيوخ، أو المدير العام، أو لواء في الجيش، أو المدير الإعلامي، أو الطبيب الجراح. ويمكن أن تشغل بعض النساء وظائف المديرين التنفيذيين أو المديرين العامين (وهن لسن كثيرات، وفقًا للبحث)، إلا أن هذه الأدوار ترتبط قطعًا بالذكورة (الحسم، السيطرة، الشراسة، الصلابة، الأداء، التوجه إلى الهدف). ويُتوقع من الرجال أن يُشغلوا مثل هذه المناصب، وهذا فعلًا هو الواقع السائد؛ فمن شأن الجندر الذكوري لأدوار السلطة والتمايز أن تفسر سبب سيطرةَ الرجال اجتماعيًا.

إن الرجال يسيطرون، وكأي مجموعة ذات سلطة فإنهم يلجأون إلى استراتيجيات متنوعة للحفاظ على السلطة، ويستخدمون القسر والعنف والتحرش، حسبما تكشف - للأسف - وقائع الاغتصاب والعنف. وسوف يحاول الرجال الحفاظ على حدود صارمة بين الرجال والنساء عن طريق حصر السلوكيات والأدوار الذكورية في الرجال. ويضغطون على النساء لاعتماد السلوكيات والأدوار الأنثوية، ويتعرض الرجال لضغوط شديدة لكي يتجنبوا الأدوار والسلوكيات الاجتماعية الأنثوية. سيتعرض الأفراد الذين ينتهكون هذه المعايير والحدود الجندرية للاستهجان أو لما هو أسوأ من ذلك؛ على سبيل المثال، إن المرأة التي تتصف بمواصفات ذكورية زائدة عن الحد أو الشديدة الاهتمام بمسيرتها الوظيفية، أو تتصف بأنها عدوانية اجتماعيًا، والرجل المتصف بمواصفات أنثوية زائدة عن الحد، أو الذي يضطلع بأدوار من النمط الأنثوي، يمكن أن يوصم بالمثلية. إن الرهاب المِثلي (homophobia) هو أحد الطرق الرئيسة التي يحافظ بها الرجال على امتيازاتهم الذكورية. ومع ذلك، وكما تقول الناشطات النسويات، هناك ثمن يدفعه الرجال في المقابل. ربما تمنح الذكورة ميزة واضحة للرجال في السباق نحو النجاح العام، ولكن ذلك يكون في كثير من الأحيان على حساب وقوعهم في الاغتراب عن الروابط الحميمية الغنية، والتي هي مادة السعادة الشخصية.

جعلت الحركة النسوية من التفسير الاجتماعي للرجال وللذكورة محورًا للدراسة؛ ففي سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، تحول علماء الاجتماع والمؤرخون والمنظّرون الاجتماعيون إلى تحليل الرجال أيضًا، حيث اعتمد هؤلاء الباحثون ملامح المنظور النسوي الرئيسة، ولا سيما التفسير الاجتماعي لأدوار الرجال، وهي المقاربة التي أكدت الذكورة باعتبارها هوية فردية وسمة من سمات المنظمات الاجتماعية على السواء (مثل الدولة والمؤسسات البيروقراطية ومكان العمل والمدرسة)، وكذلك ثمة تأكيد على هيمنة الرجال الاجتماعية. ومع ذلك، خالفت دراسات الذكورة الحديثة وجهات النظر النسوية بشأن الرجال، باعتبار أنها لاتاريخية وجوهرانية (essentialist) (فكرة أن طبيعة الرجال ثابتة نوعًا ما) ونمطية.

دعوني أحاول أن ألخص بعض الأفكار الرئيسة لوجهات النظر الأخيرة في ما يتعلق بالرجال والذكورة. أولًا، يوجَّه للنسويات نقدٌ شديد لدرجة تصل إلى اعتبارهن عديمات اهتمام بالتاريخ؛ على سبيل المثال، تنظر بعض الناشطات النسويات إلى الرجال وإلى معنى الذكورة نظرة متشابهة جوهريًا على مر التاريخ. وبالتالي، في الأغلب تَعتبر الناشطات النسويات أن الرجال مفرطون في الجنس ومدفوعون بالشهوة أو مدفوعون أساسًا لممارسة السلطة على النساء. وفي المقابل، تشير دراسات الذكورة الجديدة إلى تغيرات في طابع الرجال وفي أدوارهم الاجتماعية؛ على سبيل المثال، ثمة اختلاف كبير بين الأنماط الذكورية لدى الطبقة الوسطى في أميركا الزراعية في القرن التاسع عشر عن أنماط الحياة الصناعية الحضرية في القرن الحادي والعشرين. ففي الحالة الأولى، يتمثل رمز الذكورة في الرجل العصامي الذي حقق النجاح عبر االكدح البدني والتدبير المالي. وفي الحالة الثانية، يجسد قطب الصناعة المثل الأعلى للرجل، علمًا بأن هذا القطب الغني هو رجل اعتمد على عقد الصفقات المالية، ورُفعت راية نجاحه عبر نزعة الاستهلاك المفرط. أو فلننظر إلى التغيرات الحادثة في أدوار الرجال الاجتماعية، وسنجد أن الباحثين وثَّقوا أن دور الرجل المعيل لم يكن جزءًا من الثقافة الأميركية حتى الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر وصولًا إلى نهايته. وقبل ذلك الوقت، كثيرًا ما أدت المرأة دورًا اقتصاديًا رئيسًا، سواء داخل منزل الأسرة أو خارجه. كذلك، ألا نشهد الآن إضعافًا لذلك الدور في الولايات المتحدة وفي بريطانيا؟ لا يزال الرجال يهتمون بالمسيرة الوظيفية، ولكن يُنتظر أيضًا من المرأة أن تكسب أجرًا، بل ربما لا يكون غريبًا على المرأة أن تكون هي الأعلى أجرًا في منزل الأسرة.

ثانيًا، تؤنَّب الناشطات النسويات على تحدثهن عن الرجال كما لو أنهم يشتركون جميعًا بشكل أساسي في العقلية نفسها والدوافع نفسها. في المقابل، يؤكد الباحثون الجدد على التنوع بين الرجال؛ إذ لا يوجد معيار واحد لكون المرء رجلًا، ولا يوجد مثال واحد للذكورة. وتختلف الأفكار حول الذكورة بناء على الطبقة الاجتماعية والعرق والإثنية والهوية الجنسية والدين، وإلى غير ذلك؛ على سبيل المثال، ربما يشدد الرجال ذوو الياقات البيض الأعلى أجرًا على المؤهلات العلمية والعمل الفكري والمشاركة في الثقافة الراقية كدلالات على الذكورة. وفي المقابل، يميل الرجال ذوو الياقات الزرق الأقل دخلًا نحو القوة البدنية والعمل، ودورهم في الإعالة كدليل على رجولتهم. وعند هؤلاء الرجال، يُعتبر الرجال العاملون في الأعمال الإدارية أو المهنية ووظائفهم في المقام الأول فكرية أو اجتماعية ذوي مستوى منخفض على مقياس الذكورة. ولنأخذ مثالًا آخر، إن الرجال الأميركيين منقسمون اليوم حول مكانة الوالدية في مفهومهم عن الرجولة. كانت الرعاية وأدوار الوالدية من واجبات عمل المرأة بحق ولفترة طويلة جدًا. ولكن اليوم يدعي بعض

الرجال أن الوالدية جزء أساسي من كون المرء رجلًا، فإذا أصبحت الوالدية من الممارسات الجندرية التي تحدد الرجال، فسيكون هذا تغيرًا هائلًا، وذلك لأن أشكال الرعاية الوالدية تنطوي على سمات مثل الإطعام والتنشئة والصبر واللعب العاطفي والتعاطف، وهي السمات التي كثيرًا ما اعتُبرت ملائمة للنساء فحسب.

ثالثًا، صاغت الناشطات النسويات وجهات نظر اجتماعية حرضت الرجال على النساء باعتباره صراعًا بين الأقوياء والضعفاء. ومع ذلك، يشدد الباحثون المتأخرون على الانقسامات والصراعات بين الرجال. وكما تقول المنظّرة الجندرية الرائدة كونيل: «لا يكفي الاعتراف بالتنوع في الذكورة. يجب أيضًا أن ندرك العلاقات بين الأنواع المختلفة من الذكورة: علاقات التحالف والسيطرة والتبعية... فهذه سياسات الجندر ضمن الذكورة» [(146)].

تواصل كونيل قائلة إن لدى كل مجتمع نوعًا مسيطرًا أو «مهيمنًا» من الذكورة؛ إذ يمارس أولئك الرجال وأساليبهم الذكورية المرتبطة بأدوار تتعلق بالسلطة والضبط الاجتماعي، بمعنى أن الرجال الذين يشغلون مناصب السلطة ويمتلكون ثروة وتمايزًا عظيمين يؤدون دورًا مسيطرًا تجاه كلٍّ من النساء والرجال الآخرين. علاوة على ذلك، فإن السمات أو السلوكيات الذكورية المرتبطة برجال السلطة هؤلاء هي أيضًا سمات أو سلوكيات مهيمنة؛ على سبيل المثال، ربما تُعتبر هيئة معيَّنة أو نمط معيَّن من الكلام والملبس والاستهلاك شكلًا من أشكال الذكورة هو الأكثر قيمة أو احترامًا. ويكتسب هؤلاء الرجال الذين تظهر عليهم هذه السمات أو الأساليب، حتى وإن كانوا لا يشغلون مناصب السلطة، الاحترام والسلطة بوصفهم رجالًا - وذلك بالنسبة إلى النساء والرجال الآخرين. إن هذه الأنماط الذكورية، والتي يمكن أن تكون بدلة من نوع محدد أو أسلوب تبرج معيّن أو ذوقًا ثقافيًا معيَّنًا، تضفي وسائل الإعلام عليها الصبغة المثالية، كما يتلقى أفراد رجال السلطة هؤلاء التأييد بوصفهم رموزًا أو أبطالًا شعبيين.

في سياق الحرب العالمية الثانية، ومن ثم في أثناء الحرب الباردة في خمسينيات القرن العشرين، تطلعت أميركا إلى الرجال الذين أظهروا سمات عسكرية. فما كان من الرجال الأقوياء والحازمين، رجال تنفيذ المهمات، الشديدي الولاء، والذين يمكن الاعتماد عليهم، والواثقين من معتقداتهم وقيمهم، إلا أن تقدموا الصفوف باعتبارهم شخصيات بطولية. وإن شئت، فاذكر المكانة الرمزية للرئيس أيزنهاور أو الجنرال باتون أو الممثل جون وين.

رابعًا، يفترض مفهوم الذكورة المهيمنة وجود تراتبية بين الرجال. وكَون المرء رجلًا لا يجعله مسيطرًا اجتماعيًا بشكل تلقائي. صحيح أن الرجال، كل الرجال، يمكن أن يكونوا في مواقع مسيطرة في ما يتعلق بالنساء، بحكم التمايز والسلطة الاجتماعيين الأعلى مكانة والمرتبطين بالذكورة، ولكن حتى هنا، فإن الرجال ذوي الدخل الأقل أو الرجال ذوي الأنماط الذكورية الأقل قيمةً

ربما لا يشغلون بالضرورة مواقع سيطرة بالنسبة إلى النساء كلهن. انظر إلى وضع رجل مثليَ مخنث بالنسبة إلى امرأة مهنية ذات الجندر التقليدي، فمن منهما يتمتع بسلطة أو تمايز أكبر؟ كما أن الرجال الذين لا يشغلون مناصب سلطة وتمايز، أو لا تظهر عليهم سلوكيات الذكورة المهيمنة وأنماطها، يطغى عليهم الرجال الذين يشغلون تلك المواقع، وتظهر عليهم تلك السلوكيات والأنماط؛ على سبيل المثال، ربما يكون الرجل من ذوي الياقات الزرق والدخل المنخفض، ولكن إن هو أظهر السلوكيات الذكورية المهيمنة النمطية، فمن الممكن أن يدعي مع ذلك احترام الرجال المهيمنين ومكانتهم، بمعنى أن من الممكن أن يكتسب الاحترام بين الرجال، ويمارس السلطة على النساء وعلى الرجال الذين لا يظهرون بمظهر الأنماط الذكورية المهيمنة. وعلى الطرف السفلى من التراتبية الذكورية، يوجد الرجال الذين يشغلون وظائف الدخل المنخفض أو أدوار المكانة المتدينة، وهُم الرجال المعاقون والمخنثون. نمطيًا، مثّل الرجال المثليون مكانة ذكورية وضيعة. ويقال إنهم ينحرفون عن المعيار الذكوري للجنسانية الغيرية، وأنهم مرتبطون نمطيًا بالأنوثة. وعلى الرغم من الضعف الشديد الذي أصاب هذه الصور النمطية في الولايات المتحدة وغيرها من بلاد العالم، بقيت أشكال الذكورة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالجنسانية الغيرية. فلنفكر للحظة في الزعماء السياسيين أو العسكريين أو رؤساء الشركات، كم منهم مثليون علنًا؟

أخيرًا، يعمد الباحثون الجدد في مجال الذكورةِ إلى التنظير بشأن الجندر، سواء الأنثوية أو الذكورية، باعتبارها ممارسة اجتماعية؛ فبدلًا من مقاربة الجندر باعتباره مكانة أو حالة ثابتة، أو باعتباره ما يكون عليه المرء (على سبيل المثال، هوية يستبطنها المرء في أثناء نموه)، فإنه يُنظر إليه بمنظور أكثر أدائية وإجرائية باعتباره شيئًا يفعله المرء. كتبت كونيل تقول: «إن الجندر ليس محددًا قبل التفاعل الاجتماعي، ولكنه يُبنى مفاهيميًا خلال التفاعل... وبدلًا من معالجة هذه المعايير [الجندرية] الموجودة مسبقًا، والتي يجري استبطانها باستكانة في التفاعل، تستكشف البحوث الجديدة تشكيل وإعادة تشكيل الأعراف [الجندرية] في الممارسة الاجتماعية نفسها» [(147)]. ومن شأن مقاربة الجندر بوصفه ممارسة اجتماعية أن تقترح النظر إلى المعاني والمعايير والهويات الجندرية باعتبارها شيئًا متقلبًا أو منفتحًا ومائعًا؛ ويجري تحقيق الثبات والاستقرار والتماسك في سياق الأفعال والتفاعلات الاجتماعية، وأحيانًا في سياق النزاع. على سبيل المثال، عندما يبدأ الأولاد في لعب البيسبول، يجب عليهم تعلُّم القواعد والمهارات التي تتطلبها هذه اللعبة. كما أنهم يتعلمون أي الاساليب السلوكية (اللغة، الملابس، وضعية الجسد، تعبيرات الوجه) التي تُكسبهم الاحترام بوصفهم أولادًا. ويتشكل النمط الذكوري للصبي بمراقبة الآخرين، وبملاحظة أي الصبْية هو أكثر شهرة أو قيادة، وكذلك عبر

الطريقة التي يتجاوب بها الآخرون مع سلوكهم. ومن ثم هناك تقارب بين دراسات الرجال والنظرية النسوية الحالية التي تؤكد طابع الجندر الأدائي.

قراءات مقترحة

Freedman, Estelle. *No Turning Back*. New York: Ballantine, 2002.

Guy - Sheftall, Beverly (ed.). *Words of Fire: An Anthology of African - American Feminist Thought*. New York: New Press, 1995.

Hooks, Bell. *Feminist Theory*. Boston, MA: South End Press, 2000.

Tong, Rosemarie. *Feminist Thought*. Boulder, CO: Westview, 1998.

(129) Dorothy Smith, The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge (Boston, MA: Northeastern University Press, 1990), p. 32;

يُنظر أيضًا:

Dorothy Smith, The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology (Boston, MA: Northeastern University Press, 1987); Dorothy Smith, Texts, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling (New York: Routledge, 1990).

(130) Smith, The Conceptual Practices of Power, p. 23.

(131) Dorothy Smith, «Sociology from Women's Experience: A Reaffirmation,» Sociological Theory, vol. 10 (Spring 1992), p. 91.

(132) Smith, The Conceptual Practices of Power, p. 15.

(133) المدعومة من الحكومة الفدرالية وحكومة كل ولاية. (المترجم)

(134) Susan Griffin, Rape (New York: Harper & Row, 1979); Andrea Dworkin, Our Blood (New York: Harper & Row, 1976); Susan Brownmiller, Against Our Will (New York: Bantam, 1976).

(135) Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering (Berkeley, CA: University of California Press 1987); Carol Gilligan, In a Different Voice (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).

(136) يُنظر:

Audre Lorde, Sister Outsider (Freedom CA: Crossing Press, 1984); Angela Davis, Women, Race, and Class (New York: Random House, 1981); Cherrie Moraga, Loving in the War Years (Boston, MA: South End Press, 1983); Gloria Anzaldua and Cherrie Moraga (eds.), This Bridge Called My Back (New York: Kitchen Table Press, 1981).

(137) Combahee River Collective:

منظمة مثلية أنثوية نسوية سوداء نشطت في بوسطن من عام 1974 إلى عام 1980. (المترجم)

(138) Combahee River Collective, «A Black Feminist Statement,» in: Zillah Eisenstein (ed.), Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism (New York: Monthly Review Press, 1978).

(139) Lorde, Sister Outsider.

(140) Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds.), Powers of Desire (New York: Monthly Review Press, 1983); Carole Vance (ed.), Pleasure and Danger (Boston, MA: Routledge & Kegan Paul, 1984); Varda Burstyn (ed.), Women Against Censorship (Toronto: Douglas & McIntyre,

1985); Feminist Anti - Censorship Task Force, Caught Looking (Seattle, WA: The Real Comet Press, 1986).

(141) كرسي أستاذية في جامعة كاليفورنيا مسمّى على شرف الممثلة وسيدة الأعمال الأميركية الشهيرة ماكسين إليوت (1868 - 1940). (المترجم)

(142) Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (New York: Routledge, 1989).

(143) دراغ (drag) هي الملابس المرتبطة بدورٍ جندري إذا ارتداها ذو دور جندري مختلف. (المُراجع)

(144) بما هو هوية بيولوجية. (المُراجع)

(145) Judith Butler, «Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism,» in: Judith Butler and Joan Scott (eds.), Feminists Theorize the Political (New York: Routledge, 1992), pp. 15 - 16.

(146) Raewyn Connell, Masculinities (Berkeley: University of California Press, 1995), p. 37.

(147) Ibid., p. 35.

الفصل الخامس عشر: نظرية العرق النقدية/دراسات البيض

الفكر الاجتماعي للأميركيين الأفارقة: بين المركزية الأفريقية وما بعد الحداثة

كانت سياسة حركة السود في أميركا بعد الحرب العالمية الثانية، مثلها مثل الحركة النسائية، ردة فعل على الفشل في تحقيق الوعود بالاستقلال والمساواة؛ إذ انتكست الآمال الصاعدة في الحياة الهنيئة والعدالة الاجتماعية، وذلك بفعل الواقع العنصري والتفرقة الجنسية. ومع ذلك، كان بين الحركتين اختلافات رئيسة؛ فزعامة الحركة النسائية كانت لنساء بيضاوات يتحدرن من الطبقة الوسطى وجاءت حركتهن ردًا على التناقضات بين تزايد فرصهن الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية واستدامة تبعيتهن السياسية وتموضعهن الثقافي بوصفهن أقل شأنًا. أمّا حركة السود، فكانت حركة الفقراء والطبقة العاملة، وشريحة السود المتعلمين الطامحين الذين ما زالوا مهمشين، وكانت تحدوهم الآمال والوعود في ظل واقع هزيل من التقدم الاجتماعي.

كانت حركة السود منقسمة؛ ففي الجنوب اتخذت الحركة شكل الكفاح من أجل هدم نظام الطبقات الجامدة (caste) القائم على أساس عنصري معزز من الدولة. ونظرًا إلى كفاح السود ضد القوانين والعادات الاجتماعية التي كانت تعزز التفرقة العنصرية والتي حرمتهم المساواة في الحقوق والفرص، فإنهم كافحوا من أجل الحقوق المدنية والمساواة الاجتماعية. أمّا في الشمال، فلم يكن هناك نظام طبقي جامد عنصري. ومع ذلك، واجه السود نظام فصل عنصري عززته النزعة العنصرية والعجز الاقتصادي السياسي. كما أنهم واجهوا تدمير المؤسسات والتقاليد السوداء بُعيد هجرتهم إلى الشمال «وعزلهم ضمن غيتوهات» في مدن أميركا.. أنشأ السود الشماليون حركة مميزة تمثلت في القوة السوداء. وفي حين شددت حركة الحقوق المدنية على الحقوق والفرص المتساوية وعلى الاندماج، كانت حركة القوة السوداء ذات طابع قومي وراديكالي؛ إذ أكد زعماء من أمثال هيوي نيوتن وإلدريدج كليفر وإمامو أميري بركه وأنجيلا ديفيس وستوكلي كارمايكل الاعتزازَ العرقي والوحدة، وزعموا أن العنصرية كانت مُمأسسة وليست مجرد مسألة مواقف أو قوانين، ولجأوا إلى تاريخ من العنصرية وإلى التقاليد الأميركية الأفريقية المشتركة

لكي يؤكدوا وحدتهم العرقية. ومن المنتظر أن يشكل التشديد على الهوية الأميركية الأفريقية الإيجابية الأساس للجماعة وللسياسات العرقية القومية.

إن كلًّا من الحركة النسوية والقوة السوداء حركة سياسية قائمة على الهوية على الرغم من الاختلافات بينهما؛ إذ إن كلًّا منهما تستند إلى هوية اجتماعية مشتركة باعتبارها أساسًا للجماعة وللسياسة. ومع ذلك، اختلف مصيرهما باعتبارهما حركتي هوية سياسيتين؛ فالحركة النسوية ذات المركزية الأنثوية وقعت تحت وطأة نقد قاس بسبب سياستها الاقصائية، ووضعت الحركة النسوية المعاصرة مسألة الاختلافات بين النساء في مركز نظريتها وسياستها.

وكان هناك سخط أقل إزاء الأساس الموحد القائم على العرق في الحركة الأميركية الأفريقية. بالفعل، فبحلول منتصف ثمانينيات القرن العشرين، تحولت نزعة القومية الإثنية لحركة القوة السوداء إلى فلسفة مركزية أفريقية تمجد هوية أميركية أفريقية مشتركة. [148] غير أن النزعة المركزية الأفريقية (Afrocentrism) أحدثت، على غرار الحركة النسوية ذات المركزية الأنثوية، انشقاقات وانقسامات في صفوف المُنَظّرين العرقيين. وتمامًا مثلما استُهلِكت سياسة الاختلاف في الحركة النسوية ضمن النزعة ما بعد الحداثية، هكذا أُجريت محاولات لإدخال الأفكار الرئيسة لما بعد الحداثة إلى براديغم مركزي أفريقي.

إنني أعتمد موليفي أسانتي باعتباره يمثّل وجهة نظر مركزية أفريقية ناقدة للمركزية الأوروبية الحاضرة في التقليد التنويري، بينما تظل داخلها من المناحي الأخرى. كما أنني أفسر باتريشيا هيل كولينز بأنها أحد وجوه المركزية الأفريقية التي تستوعب سياسات الاختلاف من دون التخلي عن الهوية بوصفها هي الأساس. وأرى في أعمال بيل هوكس وكورنيل وِست وكوامي أنتوني أبياه تحركًا نحو نظرية العرق ما بعد الحداثية [149]. وفي القسم الختامي، أتعرض لصعود تركز جديد لنظرية العرق: دراسات البيض.

المركزية الأفريقية: موليفي كيتي أسانتي

بحلول نهاية سبعينيات القرن العشرين، لُجم كفاح الأميركيين الأفارقة في سبيل العدالة الاجتماعية؛ إذ تعرضت في الواقع مكاسب العقدين الأخيرين للهجوم بدءًا من برامج التمييز الإيجابي (affirmative action) وحتى برنامج هيد ستارت والمنح التعليمية للأقليات. [150] ولمس كثير من السود عودة العنصرية بشكل عام في المدن وحُرُم الجامعات في جميع أنحاء البلاد. ومع تنامي السلطة العامة لليمين الجديد والمحافظين الجدد، أصبح يُنحى باللائمة على السود من جديد بسبب القمع الذي يمارسونه هم أنفسهم؛ إذ كان يقال إن المصدر الرئيس لمحنتهم ينشأ من عدم استقرارهم الأسري، وتعاطي المخدرات، والاعتماد على الرعاية الاجتماعية. ونظرًا إلى تجنب البيض والسود من الطبقة الوسطى السكن في وسط المدن، ومعهم المساعدات المقدمة من الحكومة والقطاع الخاص، خُلِّف كثير من المجتمعات المحلية السوداء في حالة دمار.

وأدى انتخاب رونالد ريغان، الذي كانت إدارته معادية بشكل صارخ لتشريعات الحقوق المدنية، إلى تعزيز تصور تلك الفترة بأنها فترة تراجع بالنسبة إلى الأميركيين السود.

في ظل هذا السياق الاجتماعي المناهض للسود بعنف، دعا بعض الأميركيين الأفارقة إلى أخلاقيات الاعتماد على النفس والفردانية، وضاعف الآخرون جهودهم السياسية للنشر العلني لتحويل السود إلى ضحايا عبر العنصرية، بينما سعى آخرون لتأكيد استحداث ثقافة الاعتزاز القومي العرقي وبناء المجتمعات المحلية. ودعت إلى الردّ الأخير طبقة وسطى سوداء حققت قدرًا من الأمن الاجتماعي الاقتصادي من دون أن يتناسب ذلك مع مكانتهم الثقافية. واصلت الطبقة الوسطى الأميركية السوداء إحساسها بانحطاط قيمتها الثقافية على الرغم من وضعها الطبقي. كما قوبلت رسالة الاعتزاز بالإثنية السوداء باستقبالٍ حسنٍ لدى المجتمعات المحلية السوداء الفقيرة التي دمرتها المخدرات والبطالة والعنف والشعور باليأس. وبموازنة الحركة الشعبية لإعادة تعريف السود باعتبارهم أميركيين أفارقة، وشعبًا له تاريخه الخاص وثقافته الخاصة، قدّم بعض الأكاديميين فلسفة ذات مركزية أفريقية. ويمكن فهم المركزية الأفريقية على أنها جزء من حركة أوسع نطاقًا لمواجهة النظرة الدونية للسود من خلال تأكيد الشعور بالاعتزاز القومي العرقي والإثني.

> **موليفي كيتي أسانتي:** ولد في عام 1942 في فالدوسا بولاية جورجيا. تلقى تعليمه في جامعة بيبردين ثم في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، حيث حصل على الدكتوراه في عام 1968. درَّس في جامعة ولاية نيويورك بمدينة بافالو وفي جامعة تمبل. وربما يكون المنظِّر الرائد للمركزية الأفريقية. تزعم وجهة النظر هذه أن التجربة الأفريقية أنتجت قيمها الفريدة ووجهات نظرها الاجتماعية الخاصة بها. تُعتبر المركزية الأوروبية والمركزية الأفريقية نظرتين عالميتين متمايزتين ومتضادتين، ولكنهما صحيحتان على حد سواء. ولكن أثيرت تساؤلات حول ما إذا كان من المشروع أن نتحدث عن «أفريقيا» أو «أوروبا» كما لو كانت كل منهما تمثل فكرة واحدة متماسكة. وربما تكون فرنسا وألمانيا جزءًا من قارة أوروبا، ولكن بأي معنى ينبغي فهمهما على أنهما تعبيران عن الحضارة نفسها؟

كان أسانتي أحد أهم الشخصيات التي صاغت نظرية اجتماعية مركزية أفريقية؛ ففي كتابه *Afrocentricity* (**المركزية الأفريقية**)، وضع مخططًا للمركزية الأفريقية بوصفها فلسفة واسعة النطاق وبرنامجًا لبناء الجماعة والنشاط السياسي [151]. والكتاب هذا يستكشف المركزية الأفريقية باعتبارها نقدًا للعلوم الاجتماعية وأحدَ براديغمات المعرفة الاجتماعية البديلة [152].

إن من شأن المركزية الأفريقية أن تقارب المعرفة انطلاقًا من التقاليد الأفريقية، أي بوجهات النظر الاجتماعية التي تعبّر عن القيم الأفريقية التي تستبعدها أو تهمشها ثقافة الغرب الشعبية أو الأكاديمية. في التخصصات العلمية في المجتمعات الأميركية والأوروبية، تهيمن براديغمات المعرفة «ذات المركزية الأوروبية»، وكثيرًا ما كانت تُفرض بوصفها عالمية. تسود المركزية الأوروبية ثقافة الغرب الشعبية، الأمر الذي يعزز الاحتجاب العام للأفكار والخبرات ذات المركزية الأفريقية والتبخيس من قيمتها. ويصف أسانتي المركزية الأوروبية في الثقافة الأميركية بأنها استعمار ثقافي للأميركيين الأفارقة؛ وبالفعل «يُقال إن الإمبريالية الرمزية، وليس العنصرية المؤسسية، هي التي تمثّل المشكلة الاجتماعية الرئيسة التي تواجه المجتمعات المتعددة الثقافات» [(153)]؛ إذ من شأن الإمبريالية الرمزية أن تفضي بالأميركيين الأفارقة إلى الاغتراب عن مجتمعهم، وتهدف إلى تقليل سخطهم الاجتماعي عبر استيعابهم في الثقافة الأوروبية البيضاء. تزود المركزية الأفريقية الأفارقة بوجهات نظر وتقاليد ذات طابع تمكين الذات، لأنها تعكس تراثهم الثقافي الحقيقي.

يقارن أسانتي التباين بين المركزية الأوروبية والمركزية الأفريقية باعتبارهما تقليدين ثقافيين متمايزين وصحيحين؛ إذ يُقال إن المركزية الأوروبية تعبّر عن حضارة أنكلو - أوروبية، حيث إن المركزية الأوروبية أمر أساسي بالنسبة إلى المعرفة الأوروبية بدءًا من الفكر اليوناني القديم وحتى عصر العلوم الحديثة. وتتميز المركزية الأوروبية بأنها ذات طابع ثنائي (مثل العقل/الجسد، المنطق/العاطفة، الثقافة/الطبيعة) وطابع خطي (مثل التطورية) وطابع مادي. في المقابل، فإن المركزية الأفريقية راسخة في الحضارات الأفريقية المبكرة، وتُحِلّ المركزيةُ الأفريقية الخبرةَ الأفريقية في بؤرة رؤيتها للعالم. ويجادل أسانتي مدلِّلًا على أن ثمة هوية أفريقية جوهرية على الرغم من تنوع الثقافات الأفريقية، وهي جليَّة في أفريقيا وفي الأفارقة في الشتات. وتؤكد المركزية الأفريقية المقاربات الكلية (holistic) للمعرفة والمجتمع، وهي تُثمن الانسجام والوحدة والروحانية (spiritualism) .

لا ينكر أسانتي قيمة المركزية الأوروبية في سياقها الغربي، ولكنه يعترض على زعمها أنها صالحة لجميع المجتمعات، وعلى فرض القيم ووجهات النظر الأوروبية الطابع على الشعوب غير الأوروبية. وفي بعض الأحيان، تكون المركزية الإثنية الثقافية الغربية جليَّة كما هي الحال عندما ازدرعت المجتمعات الأوروبية ثقافتها في أراض غريبة عنها، جنبًا إلى جنب مع قدراتها الاقتصادية والعسكرية. وفي أغلب الأحيان، يكون الاستعمار الأوروبي أكثر مكرًا؛ على سبيل المثال، بقدر ما تفترض براديغمات المعرفة الغربية السائدة (كالعلوم الاجتماعية أو الفلسفة أو نظرية الأدب) أن الثقافة والمؤسسات الغربية متفوقة، تهمل سبل المعرفة غير الغربية، أو تُعتبر متخلفة اجتماعيًا أو

«بدائية». إن غطرسة المركزية الأوروبية تلغي التقاليد الأفريقية، أو تعتبرها أقل شأنًا. ولأن المركزية الأوروبية تسري في العلوم الاجتماعية، فإنها تعمل من دون قصد على إدامة اضطهاد الشعوب غير الغربية. إن من شأن وجهة النظر المركزية الأفريقية أن تتصدى للإمبريالية الرمزية الغربية، كما أنها تهدف إلى إعطاء الأفارقة صوتًا ناقدًا.

تلجأ المركزية الأفريقية لدى أسانتي إلى هوية أفريقية موحدة، باعتبارها أساسًا لها؛ فعلى الرغم من أنه يقر بوجود تقاليد أفريقية متنوعة، فهو يعتقد أن هناك مجموعة جوهرية من القيم والتقاليد تشكل هوية أفريقية. وبنبذه أن تكون المفاهيم البيولوجية للعرق أساسًا للهوية الأفريقية، يؤكد مفهومًا ثقافيًا وتاريخيًا للهوية الأفريقية. إنه يؤكد رؤية أفريقية فريدة للواقع، ذلك أن «المجتمع الأفريقي في الأساس مجتمع انسجامات، حيث يكمن الاتساق أو التوافق بين الأشخاص والأشياء والطرائق في أصل الفلسفة الأفريقية التقليدية» [(154)]. وعلى سبيل المثال، في حين يسعى القانون الغربي إلى إثبات الجرم لإيقاع العقاب، يهدف القانون الأفريقي إلى استعادة «توازن الجماعة، وبالتالي استعادة السلام»، أو بدلًا من الفصل بين الخطيب والجمهور، الذي هو من سمات الخطابة الغربية، يُنظر إلى الخطابة العامة في الثقافة الأفريقية باعتبارها ممارسة جماعية يُتوقع فيها أن يشارك المتحدث وجمهور المستمعين حسبما هو مبين في أهمية الارتجال، واستخدام النداء، والاستجابة بين الخطيب والجمهور.

يربط أسانتي تمركز الثقافة الأفريقية حول الانسجام والوحدة الروحية مع الدور الخاص لـ «الكلمة»، بوصفها قوة تعبير دينامية مولِّدة للواقع والجماعة. ومن خلال مجموعة من الملاحظات الاستفزازية والصعبة حول ثقافة التواصل والخطاب العام الفريدة في ما بين الأميركيين الأفارقة، يقدم أسانتي حجة مقنعة بالمركزية الأفريقية؛ على سبيل المثال، يشير إلى أهمية «الإيقاع» و«إضفاء الأسلوب» (styling) في مجال تواصل الأميركيين الأفارقة. وينطوي هذا على تنظيم تدفق الكلمات باستخدام التوقف وتبديل الإيقاع والنطق، وتحويل نغمة المنطق والنبرة والإشارات الجسدية. ويكتب أسانتي قائلًا:

في أحد الاجتماعات في ما يتعلق بالتعليم في الجامعة، كان شاب [من السود] يعرض وجهة نظره بشأن التعليم، وبدأ حديثه قائلًا إن التعليم من أجل ا ل ج م ا ع ة (C - O - M - M - U - N - I - T - Y) أعني ال - جما - عة (com - mu - ni - ty)، كان يضفي أسلوبًا على كلامه، وعرف كل شخص يدرك هذا «التقليد» أن الخطيب استخدم هذا الأداة الأسلوبية ليمارس تأثيرًا على المستمعين. فالكلمة المنطوقة أنشأت رابطًا وثيقًا بين الخطيب والجمهور [(155)].

في الإيقاع والأسلوب كما في التركيز على الارتجال وتنغيم النطق والنداء والاستجابة، يلاحظ أسانتي التبجيل الأفريقي التقليدي لقوة الكلمة المتعالية المولدة؛ فمن خلال سلسلة من التحليلات البارعة التي تسلط الضوء على

الاختلافات في التواصل والخطابة العامة في ما بين الثقافتين المركزية الأفريقية والمركزية الأوروبية، يحاول أسانتي أن يضفي صدقية على اعتقاده بأن هناك وحدة أو جوهرًا فريدًا في الهوية الأفريقية.

باتريشيا هيل كولينز: وجهات نظر متعددة

رغب أسانتي في التصدي لإمبريالية المركزية الأوروبية، وأراد أيضًا أن يجيز فكرة أن الثقافات الأفريقية تتطلب أشكال المعرفة الخاصة بها والقائمة على أساس أفريقي. ولجعل الحجة ضد تحيز المعرفة الغربية للمركزية الأوروبية حجة مقْنعة، اقترح أسانتي ازدواجية مبالغًا فيها بين أوروبا وأفريقيا وبين المركزية الأوروبية والمركزية الأفريقية. تكمن المشكلة في أن هذا التقسيم المفاهيمي يطمس الفروق الموجودة ضمن التقليد «الأوروبي» وضمن الخبرة «الأفريقية»؛ على سبيل المثال، تميل وجهات النظر التنويرية للمعرفة إلى أن تكون ثنائية (العقل/الجسد، العلم/الفلسفة)، غير أن التقاليد الرومانسية الأنكلو - أوروبية المرتبطة بالفكر الألماني أو بشعر واردزوورث أو ويتمان تفضل الاستعارات العضوية التي تشبه كثيرًا ما يصفه أسانتي بأنه مركزية أفريقية. و[يُسأل] كذلك: ألا تعمل الطبقة والجندر، بين عوامل أخرى، على تشكيل الخبرة والهوية الأوروبيتين والأفريقيتين؟ مثلًا، ألا توجد بين الأفارقة اختلافات جندرية تعمل على تشكيل المعرفة والثقافة؟ وبالفعل، وكما جادلت الناشطات النسويات، يمثل الجندر موقعًا للهوية والسياسة ينطوي أحيانًا على اصطفاف النساء الأفريقيات مع النساء الأوروبيات في جبهة واحدة ضد الرجال الأفارقة والأوروبيين معًا. وفي هذا الصدد تتقدم باتريشيا هيل كولينز بمحاولة لإعادة النظر في المركزية الأفريقية في ضوء هذا النقد.

في كتاب *Black Feminist Thought* (فكر النسوية السوداء)، تردّ كولينز على إهمال الجندر في المركزية الأفريقية، وعلى تهميش العرق في الحركة النسوية [(156)]؛ فهي تقدم نظرية اجتماعية «نسوية ذات مركزية أفريقية» تكمن جذورها في تقليد فكري فريد صاغته نساء سوداوات، مثل بيل هوكس (Bell Hooks) وأودري لورد وأليس ووكر. وتعتقد كولينز أن نسوية المركزية الأفريقية راسخة أساسًا في تجارب النساء الأميركيات الأفريقيات ونضالهن الفريد [(157)].

تُبدي الحركة النسوية السوداء توترات متناقضة تعكس التموضع الاجتماعي المتباين للنساء السوداوات، على امتداد محور الطبقة والجنسانية والقومية، وهلم جرّا. وتشبّه كولينز فكر السود بـ «فسيفاء متحركة من الأفكار والمصالح المتنافسة» [(158)]. ومع ذلك، تشترك النساء الأميركيات الأفريقيات في تاريخ من التفرقة العنصرية والتفرقة الجنسية مترابط في كثير من الأحيان مع الاضطهاد الطبقي الذي يرسم وجهه نظر اجتماعية مميزة. ولئن لم يُعَبَّر عن هذا التاريخ المشترك في رؤية عالمية متماسكة وموحدة، فإن فكر النساء السوداوات الاجتماعي يُظهِر بعض الموضوعات الأساسية المشتركة. على سبيل المثال،

تؤكد كولينز التركيز في الحركة النسوية السوداء على تشابك الجندر والعرق والطبقة والجنسانية، باعتبارها مواقع للهوية والتكوين الاجتماعي والسياسة. وثمة موضوع رئيس في الحركة النسوية السوداء هو قمع فكر السود النقدي في التيار الاجتماعي السائد، بما في ذلك الجامعات، وذلك بوصفها إحدى استراتيجيات الحفاظ على الهيمنة الاجتماعية للذكور البيض المتحدرين من الطبقة الوسطى. هذا وجرى استبعاد أو تهميش آراء النساء من الحياة العامة، وبالتالي، وجدت الحركة النسوية السوداء موقعها الاجتماعي الرئيس خارج مؤسسات المعرفة والإنتاج الثقافي السائدة، كالكنائس والأسر والشبكات السياسية، أو في أوساط الشعراء والكتّاب والموسيقيين.

باتريشيا هيل كولينز: ولدت في عام 1948، وحصلت على الدكتوراه في جامعة برانديز في عام 1984، وتعمل حاليًا أستاذة لعلم الاجتماع في جامعة ميريلاند. وضعت في كتابها **فكر النسوية السوداء** نظرية اجتماعية نسوية ذات مركزية أفريقية؛ فهي تعتقد أن من غير الممكن دراسة الجندر منفصلة عن العرق، وينبغي ألّا تُدرَس على هذا النحو؛ فالرجال والنساء هم دائمًا رجال ونساء من عرق وطبقة وجنسانية وقومية محددة. ويكمن الاختلاف في صميم الهويات الاجتماعية. ويتساءل النقاد: ولكن أي الاختلافات هي ذات الأهمية؟ وكذلك، هل نتخلى عن فكرة الهوية المتماسكة إذا تكاثرت الاختلافات بشكل غير محدد؟

تدعي كولينز أن لفكر السود في أميركا جذوره في الثقافة الأفريقية؛ فعندما استُرقَّ الأفارقة، ترعرعت قيمهم المركزية الأفريقية ونظرتهم إلى العالم على الأراضي الأميركية. ونظرًا إلى استناد كولينز إلى منظّري المركزية الأفريقية، فإنها تتصور المركزية الأفريقية بوصفها من براديغمات المعرفة الفريدة. ومع ذلك، ليست النساء السوداوات متموقعات اجتماعيًا بناءً على تاريخهن كأفريقيات فحسب، بل ويشتركن مع النساء البيضاوات أيضًا في تاريخ من التفرقة الجنسية وفي خبرات جوهرية معيَّنة تتعلق ببيولوجية الإناث وجنسانيتهن وأمومتهن وأدوارهن في منزل الأسرة ومكان العمل. وبدلًا من تأكيد الاختلافات والتعارضات المحتملة بين المركزية الأفريقية والحركة النسوية، والنابعة من تباين الخبرات الاجتماعية، تُبرِز كولينز أوجه التشابه بينهما.

تصف كولينز نوعًا فريدًا من المعرفة الاجتماعية النسوية القائمة على المركزية الأفريقية؛ فخلافًا لبراديغم المعرفة التنويري السائد في العلوم الاجتماعية وفي تيار الحركة النسوية الرئيس، تؤكد الحركة النسوية ذات المركزية الأفريقية أن المعرفة راسخة اجتماعيًا في تجارب وخبرات جماعات بعينها؛ فتعمد وجهات النظر الاجتماعية المتعددة الخاصة بعوامل المعرفة (مثل النساء السوداوات، الرجال المتحدرون من أميركا اللاتينية، المثليات

البيضاوات المتحدرات من الطبقة الوسطى، نساء الطبقة العاملة) إلى إنتاج وفرة من سبل المعرفة، وتُعتبر كلٌّ منها سبيلًا جزئيًا. علاوة على ذلك، وخلافًا للتقاليد العلمية الغربية، تنطوي المعرفة الاجتماعية على مشاعر منتجيها وقيمهم الشخصية ومصالحهم، وهي [أي المعرفة الاجتماعية] تحمل بالتالي مضامين اجتماعية وسياسية واسعة. على سبيل المثال، تسلط كولينز الضوء على دور الخبرة الشخصية والمشاعر المحددتين بوصفهما معيارًا لتقويم ادعاءات المعرفة. ونظرًا إلى تعرض النساء السوداوات للاضطهاد وإلى ارتيابهن في براديغمات المعرفة السائدة، فإنهن يعتمدن على خبرتهن الخاصة من أجل البقاء، ومن أجل تحديد ما هو حقيقي وصحيح.

كوامي أنتوني أبياه: تفكيك الهوية الأفريقية

على الرغم من تنوع خبرات النساء السوداوات وتجاربهن في الولايات المتحدة، تؤكد كولينز أن لديهن خبرة وهوية مشتركتين. ومع ذلك، فهي ترفض الجهود الرامية إلى توفير أساس بيولوجي للنسوية ذات المركزية الأفريقية، وتتصور المركزيةَ الأفريقية بوصفها واقعًا اجتماعيًا وتاريخيًا؛ إذ تعكس المركزية الأفريقية تاريخًا من المقاومة للتفرقة العنصرية، كما أنها تعكس القيم والمعتقدات الأفريقية المشتركة. ويشكك كوامي أنتوني أبياه في الافتراض التأسيسي للهوية الأفريقية الجوهرية المنتَجَة اجتماعيًا، والموجودة في جذور مؤلفات كلٍّ من كولينز وأسانتي.

يعترض أبياه على فكرة الهوية الأفريقية أو السوداء الموحدة، كما أنه يعترض على أسسها الكامنة في الواقع البيولوجي أو الاجتماعي أو التاريخي [159]. إن لتعليقاته على المُنَظّر الاجتماعي الأميركي الأفريقي وليام إدوارد بورغارت دوبوا، فائدة تثقيفية؛ فدوبوا اعتمد مفهوم العرق، ونسب إلى العرق الزنجي (negro) [160] دورًا اجتماعيًا وأخلاقيًا فريدًا يؤديه في التاريخ. غير أنه رغب في تجنب المفهوم البيولوجي للعرق عن طريق ربط العرق بتراث وتاريخ مشتركين. أمّا أبياه، فيثير الشكوك حول ما إذا كان دوبوا قد نجح في فك التقارن بين العرق والبيولوجيا. ولاحظ أن دوبوا نفسه كان سليل أسلاف هولنديين على الرغم من أنه كان زنجيًا. فهل من المنطقي أن نقول إن له تاريخًا مشتركًا مع الأفارقة، الذين لا نعرف له أسلافًا منهم، وليس مع الهولنديين؟ وإذا كان دوبوا متحدًا مع الأفارقة، فليس ذلك لأنه يقاسمهم تاريخًا مشتركًا، وإنما لأنه يفترض أنهم جميعًا أعضاء في العرق نفسه بحكم لون بشرتهم. إن فكرة تحديد العرق عن طريق تاريخ مشترك غير جديرة بالثقة إلا إذا افتُرض أصلًا أن الشعوب المختلفة التي يقال إنها تشاطر هذا التاريخ (كالأفارقة والأميركيين السود، والكاريبيين السود) تمثل جماعة محددة الهوية بحكم لون بشرتهم. إن تفسير دوبوا الاجتماعي للعرق يعتمد في نهاية المطاف على مفهوم بيولوجي.

كوامي أنتوني أبياه: ولد في لندن في عام 1954، ولكنه نشأ في غانا. تلقى تعليمه في جامعة كامبردج. درَّس في جامعات كامبردج وكورنيل وييل وديوك وهارفرد. وهو يُدرّس حاليًا في جامعة برينستون، حيث يشغل وظيفة أستاذ الفلسفة والدراسات الأميركية الأفريقية. لا يعتقد أبياه أن الهوية الأفريقية هوية حقيقية. إن الحقيقي هو وجود نيجيريين وروانديين وجنوب أفريقيين، وهلم جرّا. ومع ذلك، فمن المفيد ومن الحكمة سياسيًا لأولئك الذين يعيشون في القارة الأفريقية أن يفكروا في أنفسهم بأنهم أفارقة. هل ترى الفرق؟

هل ثمة أدلة دامغة على التفسيرات البيولوجية للعرق؟ يلخص أبياه الحكمة التقليدية السارية بين ظهراني علماء البيولوجيا المعاصريين على النحو التالي:

سوف يوافق كل عالِم بيولوجيا محترم على أن التباين الوراثي البشري بين سكان أفريقيا أو أوروبا أو آسيا لا يتجاوز كثيرًا ذلك التباين في ما بين أولئك السكان... وبصرف النظر عن الخصائص المورفولوجية المرئية المميزة للجلد والشعر والعظام التى بواسطتها نميل حاليًا لتحديد الناس وتصنيفهم ضمن أوسع فئات عرقية - السود، البيض، الصُفر - هناك بعض الخصائص الوراثية التى يمكن العثور عليها في سكان بريطانيا والتي لم يُعثر عليها بنسب مماثلة في زائير أو في الصين....

هناك جزء مألوف أكثر في هذا الإجماع، وهو يتمثل في أن الاختلافات بين الشعوب في اللغة أو العواطف الأخلاقية أو المواقف الجمالية أو الأيديولوجية السياسية... لا تتحدد بيولوجيًا ولا بأي قدر معتبر [(161)].

إذا لم يتمكن علم البيولوجيا أو التاريخ المشترك من أن يسوغ تأكيد هوية أفريقية، فماذا عن الثقافة المشتركة؟ يؤكد أسانتي وكولينز الذوق الثقافي الأفريقي المشترك، مثل قوة الكلمة، والتوجه نحو الانسجام والفكر الشمولي. ويثير أبياه الشكوك حول هذا الرأي في العرق أيضًا؛ فبلجوء أبياه إلى تنوع الخبرات ما قبل الكولونيالية والكولونيالية وما بعد الكولونيالية في أنحاء القارة الأفريقية، وجد صدقية ضئيلة في مفهوم الهوية الثقافية الأفريقية المشتركة؛ إذ يقول، قارن:

مملكة أشانتي، وهي اتحاد كونفدرالي فيه ملك [يسترشد بـ]... الشيوخ وزعماء القبائل، مع السلطة المطلقة الإضافية التي كان يتمتع به موتيسا الأول [(162)] في القرن التاسع عشر في بوغندا، أو الآفاق المغلقة لزوجة تقليدية من الهوسا، والتي يحرم عليها إلى الأبد أي اتصال مع أي رجل آخر غير زوجها، مع المجالات المنفتحة للتجار النساء من جنوب نيجيريا، أو فنون بنين - برونزياتها الرائعة - مع التماثيل الذهبية الأنيقة الصغيرة من أكان [(163)]. قارن الفرسان المحاربين من الجهاد الفولاني [(164)] بمقاتلي شاكا، ملك قبيلة الزولو... إنها بالتأكيد اختلافات في الأنطولوجيا الدينية والطقوس وتنظيم السياسة والأسرة، وفي العلاقات بين الجنسين، وفي الفنون وطرق إدارة المعارك

الحربية وطرق الطبخ، وفي اللغة - وفعلًا، هل كل هذا أنواع أساسية من الاختلاف [165]؟

يعتقد بعض المفكرين أن الهوية العرقية المشتركة تستند إلى معاناة مشتركة من الحرمان الاجتماعي. أليس لدى السود تاريخ مشترك من الاضطهاد العنصري الذي يوحد جميع الأفارقة والأميركيين السود؟ إن لدى أبياه شكوكًا في هذا المنظور الاجتماعي أيضًا؛ فإذا كان الأميركيون السود يتقاسمون معاناة الاضطهاد العنصري مع الأفارقة، أفلا يشاركهم الآسيويون الاضطهاد نفسه؟ إضافة إلى ذلك، يلاحظ أبياه أن الاضطهاد القائم على العنصرية ليس بالتجربة السلسة الموحدة. كان نظام الرق العنصري في الجنوب الأميركي شديد الاختلاف عن التفرقة العنصرية في مراكز الشمال الشرقي الحضري الأميركي بعد الحرب العالمية الثانية، وبالكاد يمكن مقارنتهما بتجربة الإخضاع الاستعماري في غانا البريطانية أو بنظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا. يمكن أن تُمارَس العنصرية مثلًا باعتبارها شخصية إلى حد ما أو منهجية، وباعتبارها عرضة لأشكال متنوعة من المقاومة. وأخيرًا، فإن الكفاح ضد التفرقة العنصرية لا يقتصر على الشعوب المضطهَدة عنصريًا؛ فبقدر ما يضع البيض أنفسَهم في مكان السود بوصفهم ضحايا مُتَخَيَّلين، يمكنهم أن يتماهوا مع النضالات المناهضة للعنصرية، وقد تماهوا فعلًا.

يلخص أبياه النقاط السابقة على النحو التالي:

مهما يكن ما يتشارك فيه الأفارقة، فليس لدينا ثقافة تقليدية مشتركة، ولا لغة مشتركة، ولا مفردات دينية أو مفاهيمية مشتركة [كما]... إننا لا ننتمي حتى إلى عرق مشترك [166].

على الرغم من فشل كثير من المفكرين في تأسيس مفهوم تضامن السود على فكرة الهوية الأفريقية الموحدة أو المشتركة، فإن أبياه لا يرغب في التخلي عن هذه الفكرة بصورة تامة؛ إذ تبقى الوحدة الأفريقية هدفًا ثقافيًا وسياسيًا مقْنعًا، ويرجع ذلك جزئيًا إلى القواسم المشتركة في التاريخ الأفريقي والنضالات الاجتماعية. علاوة على ذلك، إن استثارة الهوية الأفريقية أمر مفيد من أجل إحداث التعبئة السياسية، ومن أجل التفاوض في شأن السلم الأهلي داخل الأمم الأفريقية وفي ما بينها، ومن أجل بناء تحالفات عبر القارة الأفريقية والعالم، ومن أجل تركيز الاهتمام الدولي على أفريقيا وعلى الشتات الأفريقي. أخيرًا، فإن المصطلح «أفريقي» هو أصلًا جزء لا يتجزأ من الثقافة العامة لكثير من الأمم، وتطبقه منظمات اجتماعية مثل بنك التنمية الأفريقي أو الألعاب الأولمبية. يهدف أبياه إلى الدفاع عن اللجوء إلى الهوية الأفريقية من دون ادعاءات الوحدة القوية والمضللة. ويقترح أن يُنظر إلى الهوية الأفريقية على أنها أمر جرى اختياره، وهي قابلة للتغيير وقابلة للتنازع بشكل دائم، وجزئية. وفي حين تفرض الحاجات العملية للسياسة وللتنظيم الاجتماعي تأكيدَ الهوية الأفريقية، يجدر بنا - كمثقفين وكمواطنين - ألا ننسى

أن الهويات متعددة: عائلية وقبلية ووطنية وجندرية ودينية. ويختار أبياه الجمع بين استراتيجية تعطيل الصور الوحدوية للأفارقة مع مناصرته اللجوء البراغماتي إلى الهوية الأفريقية.

وضع نظرية في البياض

يجب مراعاة التالي: منذ توكفيل في ثلاثينيات القرن التاسع عشر على الأقل، يعتقد كثير من المفكرين الاجتماعيين أن التحدي الرئيس أمام أميركا هو العرق. وسواء كان التركيز على شعوب أميركا الأصليين أو على السود أو الصينيين أو اليابانيين أو المكسيكيين، فإن موضوع العرق بالنسبة إلى أميركا يماثل في الأهمية موضوع الطبقة بالنسبة إلى بريطانيا أو إيطاليا أو فرنسا. وهذا ما يقسم أميركا كأمة ويؤنب ضمير مواطنيها. يمكن أن تُملأ مكتبة جامعية بالكتب والمقالات المؤلفة عن العرق، بل وبما كُتب عن الأميركيين السود وحدهم؛ على سبيل المثال، لم يُكتب عن موضوع في السوسيولوجيا الأميركية أكثر ممّا كُتب عن العرق، خصوصًا عن مكانة السود في أميركا. ولكن الغريب أنه لم يكن لدى السوسيولوجيين أوعلماء الاجتماع حتى وقت قريب إلا القليل جدًا ليقولوه عن البِيض والبياض.

حسنًا، لكي نكون منصفين، هناك قدر كبير من البحث والفكر الاجتماعي قام به سوسيولوجيون وآخرون عن عنصرية البيض في الحياة اليومية، وفي المؤسسات، بدءًا من العمل وحتى المدارس والكنيسة. لدينا دراسات عن مواقف البيض تجاه غير البيض، ودراسات عن كيفية تَعَلُّم التعصب العنصري، ودراسات عن أماكن عيش البِيض والمدارس التي يذهبون إليها وأين يعملون. باختصار، نحن نعرف الكثير عن كيف يصبح البيض عنصريين وكيفية الحفاظ على الامتياز والسلطة العنصريين، ونعرف الكثير عن الآثار الفظيعة لعنصرية البيض، مثل هو تأثيرها في وظائف غير البيض ووضعهم الصحي وسكنهم واحترامهم لذاتهم. ولكن، حتى وقت قريب، بحث عدد قليل من الباحثين في موضوعة البياض بوصفه هوية عنصرية وتاريخية مميزة، وعمد قليل من المفكريين الاجتماعيين إلى تحليل الكيفية التي يُشكِّل بها البياض الحياة الاجتماعية.

لتحري الدقة التامة، نقول لم يهمل جميع الباحثين والمفكرين موضوعة البياض. ولم يكن في استطاعة غير البيض أن يتجاهلوا طرائق الأناس البيض؛ فمن أجل استيعاب امتيازات البيض أو الاعتراض عليها، أصبح سكان أميركا الأصليون والسود والمتحدرون من أميركا اللاتينية والآسيويون مراقبين دقيقين لمسألة البياض. وعلى وجه الخصوص، بدءًا من دوبوا وحتى مالكولم إكس (Malcolm X)، حاول غير البيض تعرية البياض باعتباره هوية وثقافة عرقيتين محددتين. ومع ذلك، كانت وجهات نظر غير البيض محدودة؛ فغالبًا ما كان يُنظر إلى البيض بطريقة نمطية، وكانت الاختلافات بينهم محط إهمال. علاوة على

ذلك، كان في كثير من الأحيان يُنظر إلى البياض - على غرار السواد أو كأن يكون المرء من سكان أميركا الأصليين أو من أصل آسيوي - باعتباره من منظور لاتاريخي كما لو كانت هذه الدلالات العرقية جزءًا ثابتًا نوعًا ما من كينونة الإنسان.

نشأت الدراسات الأكاديمية عن البياض في ثمانينيات القرن العشرين وتسيعينياته باعتبارها، ومن دون شك، نوعًا من الاستجابة إلى واقع تعدد الثقافات الجديد الذي جعل من احترام الفروق بين الجماعات جزءًا أساسيًا من الهوية الوطنية الأميركية. ولمّا كان السود والمتحدرون من أميركا اللاتينية وسكان أميركا الأصليون يناصرون هويتهم وثقافتهم الفريدتين علنًا، أصبحت مكانة البياض ممّا يتعين فحصه. وتقدم الدراسات عن البيض تفسيرًا للبياض من الناحيتين التاريخية والاجتماعية. وعلى الرغم من أن هذا المجال البحثي جديد نسبيًا، فإن هناك بعض الموضوعات التي برزت في الأدبيات.

الاحتجاب/الظهور

علق ريتشارد داير في كتابه *White* (**أبيض**) على مفهوم البياض، باعتباره محتجبًا وظاهرًا على السواء، قائلًا:

تُظهر البحوث - في الكتب والمتاحف والصحافة والإعلانات والأفلام والتلفزيون والبرمجيات - مرارًا وتكرارًا في الوصف الغربي أن البيض مسيطرون بشكل ساحق وغير متناسب... لهذا السبب تحديدًا وبسبب تثبيت أنفسهم كمعيار، يبدو أنهم لا يمثلون أنفسهم أمام أنفسهم باعتبارهم بيضًا بل باعتبارهم أناسًا... وعلى مستوى التمثيل العرقي... البيض ليسوا من عرق معيّن وإنما هم من العرق البشري لا غير[(167)].

فمن جهة، يكون البيض ظاهرين جدًّا في بلدان مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا والدنمارك. اذهب إلى المكاتب أو المستشفيات أو المطاعم في الولايات المتحدة، وستجد أن البيض هم المرئيون - بوصفهم مديرين وأطباء وممرضات ونوادل؛ أمّا غير البيض، فموجودون، ولكنهم في الأغلب غير مرئيين، حيث إنهم منظفو الموائد ومساعدو الطهاة والبوَّابون. وفي الفنادق يظهر البيض في الحال؛ فهُم موجودون في مكاتب الاستقبال، وهُم عمال الاستقبال والإرشاد، وهُم المديرون؛ أمّا غير البيض، فهُم منظفو الغرف أو عمال المطبخ الموجودون في الخلفية، وبالكاد مرئيون للبيض على أقل تقدير.

من جهة أخرى، ليس بالضرورة أن يكون البياض مرئيًا. ماذا يعني القول إن البيض مرئيون ولكن ليس البياض؟ الأناس البيض مرئيون، ولكن غالبًا ما يكون البياض محتجبًا بوصفه أساسًا لهوية وثقافة عرقيتين محددتين. ويرتبط العرق أو «اللون» مع كون المرء غير أبيض؛ فالسود والآسيويون والمتحدرون من أميركا اللاتينية وسكان أميركا الأصليون أعراق مختلفة. أمّا البيض، فيُفترض أنهم خارج العرق، بمعنى أن كثيرين من البيض لا يفكرون في البياض باعتباره

يشبه أن يكون المرء «أسود» أو «أحمر» أو «أصفر»، أي باعتبار البياض تباينًا عرقيًا معينًا مرتبطًا بثقافة وتاريخ محددين. وبدلًا من ذلك، غالبًا ما يُقارَب البياض، ولا سيما من جانب البيض، باعتباره «عديم اللون»؛ فالبيض هم «مجرد أناس» أو مجرد بشر. إن بلدانًا كأميركا أو السويد أو إيطاليا منظمة حول ثنائية هي: البيض مجرد أناس، وغير البيض هم أعراق محددة.

في ما يلي مثال لاحتجاب البيض: في الولايات المتحدة، يشير الصحافيون عادةً إلى «اللص الأسود» أو «السياسي الهسباني» [(168)] أو «المؤلف الآسيوي». متى سمعت آخر مرة صحافيًا أو معلقًا في الإعلام يشير إلى «سارق المصارف الأبيض»، أو «مرشح أبيض لمجلس الشيوخ»، أو يشير إلى نورمان ميلر على أنه «كاتب أبيض»؛ فالبياض مفترض، أي لا لزوم لتسجيله أو التحدث عنه؛ إنه الحال الاعتيادية عند غياب تحديد اللون. إن من شأن نزع الصفة العرقية عن البياض أن يخفي وراءه تاريخًا معيّنًا، وأن يعبّر عن وجهة نظر اجتماعية محددة.

استحداث الأناس البيض

كان البياض مفترضًا بكل بساطة، كما لو أنه كان دائمًا هناك أناس بيض، أو كما لو أن هذه هي الحالة الطبيعية للبشرية، وفي هذا الصدد أثار المؤرخون مؤخرًا بعض الشكوك. إن البياض حادث تاريخي، كأن يكون المرء أسودَ أو أفريقيًا. والغريب، كما يمكن أن يبدو للبعض، أنه لم يكن هناك دائمًا أناس بيض أو أناس يُعتبر أنهم بيض على أساس أنهم ينتمون إلى مجموعة اجتماعية بيضاء تحديدًا.

كان هناك دائما أناس ذوو بشرة شاحبة، وربما يكون لكثير منهم أيضًا ملامح وجه مميزة (مثل شكل معيّن للأنف أو ملمس شعر معيّن)، ولكن هويتهم لم تكن تُحدَّد دائمًا بوصفهم أعضاء من عرق أبيض؛ على سبيل المثال، علق أحد كبار الباحثين في موضوع البياض، وهو ديفيد رويديجر، على حقيقة أن كثيرين من المهاجرين الأوروبيين الغربيين والجنوبيين الذين وصلوا إلى الولايات المتحدة في أوائل القرن العشرين لم يعتبرهم الأميركيون البروتستانت بيضًا.

يمكن أن يكون المهاجرون إيرلنديين وإيطاليين ومجريين ويهودًا، مثلًا، من دون أن يكونوا بيضًا؛ فكثير من الجماعات التي تُعتبر الآن جزءًا من السكان «البيض» أو من السكان «ذوي الإثنية البيضاء»، كان المواطنون الأميركيون المضيفون يعتبرونها تاريخيًا من غير البيض. وفي منتصف القرن التاسع عشر، أصبح الوضع العرقي للوافدين الإيرلنديين الكاثوليك موضوع جدل حاد وموسع؛ إذ شق «أشباه القرود» و«المتوحشون» الإيرلنديون هؤلاء طريقهم بالنضال والعمل والتصويت التدريجي إلى داخل العرق الأبيض في الولايات المتحدة. ولسنين طويلة في القرن العشرين، كان السود يُعَدُّون «إيرلنديين مدَخنين» باللغة العامية الأميركية العنصرية المعادية للإيرلنديين. وفي أوقات لاحقة، كان المهاجرون ذوو البشرة الأكثر دُكنة من جنوب وشرق أوروبا يُنبذون باعتبارهم

غير بيض... وكان المديرون في المصانع يتحدثون عن العاملين بوضوح باعتبارهم يهودًا و«رجالًا بيضًا» مع أن «اليهودي الجيد» يمكن أن يُحسب أحيانًا من البيض، أما اليهود الفقراء، فكانوا يُشتمون باعتبارهم سودًا [(169)].

كانت العرقيات الأوروبية تُضطهد لا لمجرد أنها من أصول غير بريطانية، وإنما لأنها لم تُعتبر من البيض. ولمّا كان البياض مرتبطًا بكون المرء مواطنًا أميركيًا صالحًا ومحترمًا، كان المهاجرون الأوروبيون يكافحون لاكتساب وضعية الأبيض، فكان الإيرلنديون والإيطاليون والبولنديون واليهود يُستوعبون، أو لا يصبحون أميركيين من الدرجة الأولى إلا عندما يُعتَرف بأنهم بيض. ولكن عندما يصبحون بيضًا يخبو شعورهم بالإثنية الأوروبية. ومرة أخرى يعلق رويديجر قائلًا:

عندما تنتقل جماعات من الإيرلنديين في أميركا أو من البولنديين في أميركا إلى وضع أميركيين إيرلنديين أو أميركيين بولنديين، فإنهم يصبحون أميركيين بيضًا أيضًا. وبذلك يصبحون من العرقيات البيضاء، ولكنهم يصبحون كذلك أبعد عن العرقية المحددة، ولم يحدث هذا لمجرد أنهم سعوا إلى الاندماج في فئة الأميركيين الأوسع، بل لأنهم سعوا أيضًا إلى نيل القبول بوصفهم بيضًا بدلًا من وصفهم إيرلنديين أو بولنديين [(170)].

تؤكد الدراسات عن البيض نقطة نظرية مهمة تتعلق بطابع العرق والإثنية. يدور العرق أو الإثنية حول إقامة حدود من خلال أفعال الإقصاء أو أفعال التباين والتقابل؛ إذ لا ينشأ البياض إلا في سياق التباين عن غير البيض باعتبارها طريقة لتمييز أنواع البشر. وليس هناك بيض إلا لأن هناك فئات ليست بيضاء. تتخذ الهويات العرقية شكلها بوصفها جزءًا من إنشاء التراتبيات العرقية، وهي دائمًا شأن سياسي. إن البيض والسود والحمر، أو الأميركيين الأصليين والآسيويين، ليسوا مجرد هويات عرقية مختلفة، بل هم يقفون في علاقات تفاوت تبعضهم تجاه بعض. وكذلك أن يكون المرء أبيض ليس مجرد هوية عرقية محددة، بل هوية تتمتع بامتيازات.

امتياز البيض

تاريخيًا، مُنح البياض امتيازًا. والامتياز، في جزء منه، واضح، ويشير ظهور البيض إلى مكانتهم المسيطرة. يشغل البيض مناصب السلطة في الحكومة والإعلام والمؤسسات العسكرية والمدارس والشركات، وهلم جرّا. ويحكم البيض المؤسسات في كثير من الدول الغربية؛ فالبيض مرئيون بوضوح شديد. إن ظهورهم البيّن باعتبارهم مديرين ورؤساء مجالس إدارة ومسؤولين عامين وقادة عسكريين، وهلم جرّا، هو الذي يفصح عن امتياز البيض إفصاحًا قويًا وواضحًا.

غير أن جزءًا من امتياز البيض يتمثل في احتجابهم من حيث هم ثقافة محددة. يدعي البيض أنهم يتحدثون معبّرين عن جميع الناس لا عن عرق معيّن أو عن تقاليد ثقافية معيّنة فحسب. ويُدَّعى أن مصالح البيض وقيمهم تُعبر عن شواغل

البشر بصورة عامة. وبهذا المعنى، يدعي البياض أنه يتحدث بصوت العقل: يعمل البياض معيارًا أو خطًا مرجعيًا لما يُعتبر طبيعيًا وسويًّا. وكما يقول الناقد الثقافي والباحث في الدراسات السينمائية ريتشارد داير:

يتمتع الأناس البيض بالسلطة ويعتقدون أنهم يفكرون ويشعرون ويتصرفون مثل جميع الناس ومن أجل جميع الناس؛ فالأناس البيض غير قادرين على رؤية خصوصيتهم، ولا يمكنهم أن يأخذوا بعين الاعتبار الأناس الآخرين. ويكوّن الأناس البيض الصورة السائدة للعالم، ولا يدركون أنهم بذلك يبنون العالم بناءً مفاهيميًا في الصورة الخاصة بهم. ويضع الأناس البيض معايير البشرية التي يضمنون بواسطتها نجاحهم وفشل الآخرين. ولا يجري هذا في معظمه عن عمد أو خبث؛... ومع ذلك تعيد السلطة البيضاء إنتاج نفسها بغضّ النظر عن النيات... إذ لا يُنظر إليها بوصفها بياضًا بل بوصفها شأنًا طبيعيًا. ينبغي أن يتعلم الأناس البيض أن يروا أنفسهم بيضًا، أن يدركوا خصوصيتهم [(171)].

إن حكم البيض مصَمم بما يجعله يظهر بمظهر يكاد يكون طبيعيًا ومتوقعًا. وفي أي حال، إن البيض والبيض فقط هم الذين يدَّعون الترفع عن المصالح الضيقة ووجهات النظر العالمية الخاصة بجماعات عرقية معينة. وهُم، على ما يبدو، على صلة بما هو عقلاني أو بما هو لمصلحة جميع الناس، فهناك نوع من الأحقية في الحكم ترتبط مع البياض.

يمنح البياض امتيازًا اجتماعيًا معمَّمًا؛ فكل من يمكن أن ينجح في ادعاء البياض يمكنه أن يطالب ببعض فوائده وامتيازاته الاجتماعية. وهذه هي امتيازات الفرصة والاختيار والتعبير والاحترام. ولكن امتياز البيض ليس فعالًا إلا في ما يتعلق بالهويات العرقية غير البيضاء. وبالتالي، تتسنم النساء البيضاوات مكانة ذات امتيازات بالنسبة إلى النساء الآسيويات، أمّا الأفراد المُعاقون والمثليّون من البيض، فيعتريهم شعور بالاستحقاق مقارنة بنظرائهم من غير البيض.

كذلك توجد فروق ضمن فئة البياض من حيث السلطة والمكانة؛ فمن نافلة القول أن هناك أوجه تفاوت بين البيض على أساس الثروة والسلطة السياسية أو المكانة الثقافية أو الهوية الجنسية، أو الإثنية أو القدرة أو الإعاقة. وبالتالي، فإن الرجال البيض المثليين أو المعاقين يتخلون عن بعض امتيازات البياض، ويسيطر عليهم البيض الأسوياء جنسيًا وغير المعاقين. البياض إذًا تراصفي.

يبدو من المفيد أن نتحدث في موازاة مناقشة الذكورة عن أشكال البياض «المهيمنة»؛ إذ تناصر دول أو مجتمعات معيّنة مُثُلًا محددَّة لبياض المواطن الأبيض، على سبيل المثال. فترتبط بعض الصفات الجسدية أو طرق اللبس والكلام أو بعض القيم والسلوكيات المعينة، مع مُثل البياض أو مُثل المواطن الأبيض. وتتغير هذه الصور والمُثُل العليا، وهي محور الصراع؛ إذ تناضل قطاعات مختلفة من السكان البيض لجعل أفكارهم الخاصة عن البياض هي السائدة. إن من شأن إلقاء نظرة خاطفة على الأفلام والتلفزيون أن تكشف عن الصور الأيقونية لجسم المرء الأبيض ووجهه وشعره ولباسه وأنماط حياته.

وغالبًا ما يؤدي المشاهير ونجوم السينما دور أيقونات البياض. وبشكل تقريبي وغاية في التبسيط، يمكن القول إن المواطن الأبيض المثالي في الولايات المتحدة هو مواطن سَوِيٌّ جنسيًا، ومُمَكّن/غير معاق، وذو مال، ومتزوج، ومن أصول أوروبية شمالية (بريطانيا، السويد، البلاد الاسكندنافية وليس من إيطاليا أو المجر أو كرواتيا)، وناطق بالإنكليزية، ومسيحي، وإلى غير ذلك.

تتمثل الفرضية المؤسِّسَة للدراسات عن البيض في أن البياض ليس أمرًا طبيعيًا وإنما هو جزء من منظومة عرقية مُشَكّلة اجتماعيًا. ويقال إن البياض هو الذي ينظم حياة كلٍّ من البيض وغير البيض. وتقدم روث فرانكنبرغ بيانًا ملخصًا مفيدًا: «أولًا، إن البياض محلٌّ لميزة بنيوية وامتياز عرقي؛ وهو، ثانيًا، ‘وجهة نظر’، موقع ينظر منه البيضُ إلى إلينا نحن وإلى الآخرين وإلى المجتمع. ثالثًا، يشير ‘البياض’ إلى مجموعة من الممارسات الثقافية غير المحددة بعلامة في العادة، وغير المسماة»[(172)]. إن هدف الدراسات بشأن البيض هو الكشف عن الأصل الاجتماعي للبياض، والاعتراض على مكانته المتمتعة بالامتيازات. إذ كتب داير يقول: «إن الغاية من رؤية الصبغة العرقية للبيض تتمثل في إخراجهم/إخراجنا من موقع السلطة، بكل ما تنطوي عليه من إساءات واضطهاد وامتيازات ومعاناة، كما تتمثل في خلعنا/خلعهم عن طريق تحجيم السلطة التي يتحدثون ويتصرفون من منطلقها في العالم وعن العالم»[(173)].

قراءات مقترحة

Anzaldua, Gloria. *Borderlands/La Frontera.* San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Press, 1987.

Guy - Sheftall, Beverly (ed.). *Words of Fire: An Anthology of African - American Feminist Thought.* New York: New Press, 1995.

Hooks, Bell. *Ain't I a Woman.* Boston, MA: South End Press, 1982.

Stefancic, Jean and Richard Delgado (eds.). *Critical Race Theory.* New York: New York University Press, 2001.

---

(148) سيطلَق على هذه النزعة اسم «المركزية الأفريقية»، كما في أول عنوان فرعي في هذا الفصل. (المترجم)

(149) Bell Hooks, Ain’t I a Woman (Boston, MA: South End Press, 1982); Cornell West, Prophetic Fragments (Trenton, NJ: Africa World Press, 1988); Kwame Anthony Appiah, In My Father’s House: Africa in the Philosophy of Culture (New York: Oxford University Press, 1992).

(150) برنامج وزارة الصحة والخدمات الإنسانية، بدأ في ولاية ليندون جونسون (11/1963 - 1/1969) وجرى من خلاله تقديم الدعم في مجالات تعليم الصغار والصحة والغذاء لمساعدة الأسر المنخفضة الدخل. (المترجم)

(151) Molefi Kete Asante, Afrocentricity: The Theory of Social Change (Buffalo, NY: Amulefi, 1980).

(152) Molefi Kete Asante, The Afrocentric Idea (Philadelphia: Temple University Press, 1987).

(153) Asante, The Afrocentric, p. 56.

(154) Ibid., p. 79.

(155) Ibid., p. 40.

(156) Patricia Hill Collins, Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (London: HarperCollins, 1990).

(157) Bell Hooks, Talking Back (Boston, MA: South End Press, 1989); Barbara Smith (ed.), Home Girls (New York: Kitchen Table Press, 1983); Audre Lorde, Zami, A New Spelling of My Name (Trumansberg, NY: Crossing Press, 1982); Alice Walker, The Color Purple (New York: Washington Square Press, 1982).

(158) Collins, Black Feminist Thought, p. 10.

(159) Appiah, In My Father’s House.

(160) Negro، تُستخدم هذه الكلمة الإنكليزية من الإسبانية والبرتغالية (من اللاتينية Niger، وتعني أسود). ومنذ حركات الحقوق المدنية، استُبدلت بكلمة «أسود» أو «ملون»، وأخيرًا (في أميركا) «أميركي أفريقي». (المترجم)

(161) Ibid., p. 35.

(162) موتيسا الأول أشهر ملوك بوغندا (منطقة في وسط أوغندا الحالية). استمر ملكه القوي من عام 1856 وحتى مماته في عام 1884. (المترجم)

(163) مجموعة قبائل تكوّن شعب أكان المنتشر في مناطق غانا وساحل العاج. لهجاتهم متضاربة وتكوّن ما يمكن اعتباره لغة واحدة. (المترجم)

(164) قبائل تدين بالاسلام تعيش في جنوب نيجيريا وحدثت أهم معاركهم المعروفة باسم «جهاد فولاني» في الفترة 1810 - 1804 ضد قبائل الزولو. (المترجم)

(165) Ibid., p. 25.

(166) Ibid., p. 26.

(167) Richard Dyer, White (London: Routledge, 1997).

(168) Hispanic، يطلَق على مواطن الولايات المتحدة من أصول ناطقة بالإسبانية، ويقابل اسم «Latino»، أي المتحدرون من أميركا اللاتينية، إلا أن الأخير أقل احترامًا. (المترجم)

(169) David Roediger, «Whiteness and Ethnicity in the History of 'White Ethnics' in the United States,» in: Philomena Essed and David Theo Goldberg (eds.), Race Critical Theories (Malden, MA: Blackwell, 2002), p. 329;

ويُنظر:

(David Roediger, Wages of Whiteness (London: Verso, 1991.

(170) Roediger, «Whiteness and Ethnicity,» p. 333.

(171) Dyer, White, p. 9.

(172) Ruth Frankenberg, The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters (London: Routledge, 1993), p. 1.

(173) Dyer, White, p. 2.

الفصل السادس عشر: نظريات المِثلية لدى الذكور والإناث وأحرار الهوية والميول الجنسية/الدراسات الجنسانية الغيرية

كان الجندر والعرق من تصنيفات الهوية منذ وقت مبكر يعود إلى الأعوام التأسيسية للجمهورية الأميركية؛ إذ كان الأميركيون يفهمون أنفسهم باعتبارهم رجالًا ونساءً، أو بيضا وسودًا (أو ملونين أو زنوجًا). لم يكن الشيء نفسه منطبقًا على الجنسانية؛ إذ يسجل المؤرخون أن الجنسانية الغيرية والجنسانية المثلية لم تمثّلا أساسًا للهوية الشخصية حتى أوائل القرن العشرين [(174)]. وفي ما مضى، كانت الجنسانية المثلية تُعتبر نوعًا من السلوك. وفي الواقع، وثَّق المؤرخون ثقافةً طبقة وسطى تتقبل العلاقة العاطفية بين النساء باعتبارها تتمة، على الأقل، لزواج غيريي الجنس [(175)]. وانتهى هذا في العقود الأولى من القرن العشرين، وأعلن الخطاب الطبي العلمي للجمهور وجود هوية بشرية جديدة: المثليّة الجنسية؛ فنظرًا إلى اتصاف المثلي بسمة الملتبس جندريًا والمنحرف جنسيًا، فإنه كان شخصية سيئة السمعة.

في البداية، نشأت في الولايات المتحدة ثقافة عامة منظمة حول السلوك الجنسي المثلي، وذلك بين عامي 1890 و1930 تقريبًا. وفي ذلك الوقت، حُدِّدت المثلية الجنسية في الأساس بأنها نوع من الالتباس الجندري؛ فمثلًا، كان يقال إن للرجل «المثلي» جسد ذكر وروح أنثى.

لم نشهد نشوء منظمات المثليين وثقافاتهم وسياساتهم إلا في خمسينيات القرن العشرين. واعتبرت الجماعات المثلية السائدة أن الجنسانية المثلية أمرًا طبيعيًا، أو في أسوأ الأحوال انحرافًا سيكولوجيًا ثانويًا لا يبرر التمييز ضد المثليين. وتصور بعض النشطاء أن المثليين أقلية اجتماعية جديدة. وكانت السياسات المثلية في ذلك الوقت تهدف إلى إزالة حواجز القانون والمواقف من أمام الاستيعاب الاجتماعي (للمثليين) من خلال التعليم الرسمي.

تخلى الجيل الجديد عن سياسات استيعاب المثليين الحذرة هذه، بإلهام من روح الاعتزاز والتمرد السارية في حركة السود والحركة النسائية. وما كان ذا أهمية مركزية لحركات تحرر الرجال المثليين في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته سياساتُ الهوية الإيجابية. ولئن كان من الصعب على النساء وغير البيض العثور على صور إيجابية لأنفسهم وعلى مؤازَرة قوية من الجماهير،

فإن هذا كان أكثر صعوبة بالنسبة إلى المثليين؛ فالسود والنساء كانوا على الأقل جزءًا مرئيًا من الثقافة الأميركية؛ فهُم شاركوا في حروب أميركا، كما أن هناك ثقافة عامة للسود تمكنت من أن تتحدى الصور العنصرية السائدة. أمّا النساء، فكُنَّ يجدن قيمتهن في أدوارهن كزوجات وأمهات، وكمزودات للرعاية الاجتماعية، وتمكنت نساء القرن العشرين من الاستناد إلى تاريخ للنساء ثقافي وسياسي غني. أمّا المثليون، فلم يكونوا مرئيين، وقد قاتلوا في الحروب ولكن لم يعرف ذلك أحد، وكانوا في كل مكان من دون أن يراهم أحد. كانوا متكتمين (closeted)، أو كانوا يخفون هويتهم خوفًا من فقدان وظائفهم أو أسرهم. عاش المثليون معظم القرن العشرين يخفون هويتهم التي غالبًا ما صبغت حياتهم بالخجل والخوف. فهل من المستغرب أن تجعل حركة المثليين من التأكيد الشخصي والعام على الاعتزاز بالهوية المثلية لدى الذكور والإناث حجر الزاوية في الحركة؟

كانت السياسات المثلية في سبعينيات القرن العشرين منظمة حول تأكيد الذات المثلية للذكور والإناث؛ إذ عملت وجهاتُ النظر المثليّة لدى الذكور والإناث الإيجابية على عكس المنطق الثقافي للتيار الاجتماعي الرئيس: ربما تشير الجنسانية المثلية إلى نوع فريد من البشر، ولكن الذكر المثليّ والأنثى المثلية - اللذين أعيد تعريفهما الآن بأنهما «مثليين» - كانا النظير السيكولوجي والأخلاقي والاجتماعي للغيري. وعلى الرغم من وجود خلافات حول درجة توافر القواسم المشتركة بين المثليين والأسوياء جنسيًا، فإن وجهات النظر المثلية زعمت أن الأنثى المثلية والذكر المثلي كانا يدلان على هوية اجتماعية مميزة. إن خبرة التغاير الجنسي، والواقع المشترك لكون المرء كان مختبئًا ثم خرج، وأشكال القمع المتعددة (من قبيل القانون والتمييز والعنف والقولبة النمطية الثقافية)، والتطلع إلى المساواة الاجتماعية وإلى الاحترام، كل ذلك أنتج هوية مثلية مشتركة. ومهما التفّت الحركة المثلية لدى الذكور والإناث حول هوية شخصية إيجابية، فإن الخلافات لم تكن بعيدة عن السطح. وعلى وجه الخصوص، أدت النزاعات الجندرية إلى بروز شرخ متواصل؛ ففي أوائل السبعينيات، انقسمت الحركة المثلية إلى حركة مثلية نسائية - نسوية وثقافة مثلية ذكورية تحررية غالبة. وولّدت هاتان الحركتان الاجتماعيتان وجهات نظر اجتماعية قوية حول الجنسانية والمجتمع. ومع ذلك، وبحلول الثمانينيات، واجه نجاح الحركة المثلية لدى الذكور والإناث مع اتجاهها السائد، هجومًا عنيفًا. ففي حين أدى الهجوم المعادي للمثلية إلى جعل كثيرين من المثليين يعتمدون دفاعًا طبيعيّ النزعة عن الجنسانية المثلية، فإن الانقسامات الداخلية، القائمة على أساس الجندر والطبقة والعرق إلى ظهور وجهات نظر وسياسة غير مألوفة، عارضت أحيانًا سياسات الهوية.

نظرية الهوية: أدريان ريتش وجيفري ويكس

في خمسينيات القرن العشرين، بدأت تتجلى ثقافة مثلية عامة لدى الذكور والإناث، متمركزة حول الحانات والشبكات غير الرسمية والتنظيم السياسي. كان تطور الثقافة المثلية بعد الحرب محدودًا بسبب الجو العام لاضطهاد المثليين؛ إذ كان الرجال المثليون والنساء المثليات يُفصلون من وظائفهم، ويُطردون من المؤسسات العسكرية، ويتعرضون للتحرش في الشوارع. وكان يجري اقتحام حاناتهم وتخريبها، مع إشهار أسماء قادتهم، كما حُشدت سلطة الدولة لإبقاء المثليين محتجبين اجتماعيًا ولتجريمهم.

أدريان ريتش: شاعرة وكاتبة مقالات ولدت في بالتيمور بولاية مريلاند في عام 1929، وتخرجت في كلية رادكليف في عام 1951. وفي مقالتها البالغة الأثر، التي تحمل عنوان «الجنسانية الغيرية الإلزامية والوجود المثلي لدى الإناث»، جادلت مدلِّلة على أن الهيمنة الذكورية تصان عبر فرض الجنسانية الغيرية. ووفقًا لرأيها، تؤدي مجموعة من القوى السياسية والاقتصادية والثقافية بالنساء إلى رؤية الجنسانية الغيرية باعتبارها طبيعية وسوية معًا. بعبارة أخرى، إننا نتعلم أن نصبح غيريين، وأن نرى ذلك السبيل الصحيح الوحيد لممارسة الجنس، ولكن ريتش تعتقد أن نساء كثيرات في التاريخ قاومن الجنسانية الغيرية، واخترن أن يكن عازبات أو عوانس، أو أن ينظمن حياتهن حول نساء أخريات، وهنّ من أطلقت ريتش عليهن الاسم الاستفزازي «lesbians»[176]، أي الإناث المثليات.

في ستينيات القرن العشرين، اندلعت حركات تحرر واسعة النطاق، ووقعت الاحتجاجات الطلابية والنسوية وحركات تحرير السود والحركات المضادة للثقافة السائدة. هذا كله شجع على ظهور حركة المثليين لدى الذكور والإناث وتطورها. وخلال السبعينيات، اختلق المثليون والمثليات ثقافاتهم الفرعية الخاصة بهم والمرتبطة بقوة مع الهوية الذاتية الإيجابية. أنشأت المثليات، بمعية المثليين، في المراكز الحضرية، مثل نيويورك وسان فرانسيسكو وشيكاغو ولوس أنجلوس وهيوستن، مؤسساتهم الخاصة وجهازهم الثقافي الخاص (كالصحف ودور النشر والمسارح ومؤسسات الفن) وتنظيماتهم السياسية. ومع بداية الثمانينيات، كان لدى كل مدينة متوسطة الحجم في الولايات المتحدة مجتمعاتها المحلية الخاصة بها للمثليات والمثليين. وكانت المعارف من إنتاج المثليات والمثليين تمثل جزءًا أساسيًا من الجهد المبذول لإنشاء هذه المجتمعات المحلية. وعلى وجه الخصوص، عمدت المثليات والمثليون إلى وضع منظورين جديدين مكَّنا من إحلال موضوعات الجنسانية في صلب التحليل الاجتماعي: النسوية المثلية والبنائية الاجتماعية المثلية.

ولد السوسيولوجي البريطاني **جيفري ويكس** في عام 1945، وتلقى تعليمه في جامعة لندن وجامعة كنت في كانتربري، حيث حصل على الدكتوراه في

عام 1983. كان في السبعينيات عضوًا في جبهة التحرر المثلي في لندن، وأحد الأعضاء المؤسسين لجماعة اليسار المثلي، وهي مجموعة من المثقفين الذين سعوا لفهم كيف شكلت السلطة الأفكار عن الجنسانية من المنظور الاشتراكي. يُدرِّس ويكس حاليًا في جامعة ساوث بانك في لندن، ويُعتبر واحدًا من المنظِّرين الرئيسين لـ «البنائية الاجتماعية». ومن دون أن ينكر ويكس الأساس البيولوجي للجنس، يجادل مدلِّلًا على أن معنى الجنسانية وتنظيمها الاجتماعي وتاريخها شأن اجتماعي بعمق. إن الجنس هو أحد المواقع الأخيرة التي درسها السوسيولوجيون للعثور على حقيقة المجتمع لا على طبيعته.

كانت النسوية المثلية بمنزلة ردة فعل على التفرقة الجنسية المتخيلة من الحركة المثلية، وردة فعل تجاه الغيرية الجنسية في الحركة النسوية. كان هدف الناشطات النسويات المثليات هو فصل مثلية الإناث عن جنسانية الرجال المثلية، والاصطفاف إلى جانب الحركة النسائية. وانطوت استراتيجيتهن على إعادة تعريف مثلية الإناث. وبرفض الآراء عن مثلية الإناث بوصفها تفضيلًا جنسيًا أو نمط حياة، أكدت الناشطات النسويات المثليات أن المرأة المثلية امرأة تتمرد على الهيمنة الذكورية بأن تُمحور حياتها حول نساء أخريات. وجادلت النسويات المثليات بأن الجنسانية الغيرية تعزز الهيمنة الذكورية. وتشير الجنسانية الغيرية إلى مجموعة من الممارسات الاجتماعية، بما في ذلك معايير السلوك الجنسي والجندري وأيديولوجية العاطفة الغيرية ومؤسسة الزواج والأسرة. ومن شأن المنظومة الجنسانية الغيرية أن تُديم الهيمنة الذكورية من خلال محورة حياة النساء حول مصالح الرجال وقيمهم وحاجاتهم. ومن شأن الثقافة الرومانسية ومؤسستي الزواج والأسرة أن تخفيا الهيمنة الذكورية بينما تموضع النساء في أدوار خاضعة اجتماعيًا، أي أدوار الزوجة والأم. إن تحوّل المرأة إلى مثلية كان فعل تمرد سياسي، يتحدى سيطرة الجنسانية الغيرية ويتحدى الرجال. إنه يعرّف النساء بأنهن مستقلات يعشن لأنفسهن، كما أنه سلط الضوء على أواصر التضامن بين النساء. وتقدمت المرأة المثلية باعتبارها مثالًا للناشطة النسوية: مستقلة ومتمركزة حول النساء.

تطورت النسوية المثلية في أوائل سبعينيات القرن العشرين، وحللت منظِّرات من أمثال تي غريس أتكسون وجيل جونستون وريتا ماي براون وشارلوت بانش، الروابط بين الجنسانية والجندر والرأسمالية [177]، وأثبتت هذه الأفكار أنها محورية لأنها جعلت التحالف بين الحركة النسوية والحركة النسائية المثلية ممكنًا، بل وبسبب عمقها المفاهيمي وخيالها. ومع ذلك، ولّدت الحركة النسائية المثلية توترات جديدة داخل الحركة النسائية؛ إذ أوحى هذا المنظور بأن ليس ثمة ناشطات نسويات حقيقيات سوى المثليات.

كانت مقالة ريتش «الجنسانية الغيرية الإلزامية والوجود المثلي للأنثى» [178] من أهم ما قيل عن النسوية المثلية؛ إذ تؤكد ريتش الفرضية الأساسية للنسوية المثلية: تدعم الجنسانية الغيرية المعيارية الهيمنة الذكورية. وتجادل ريتش مدلِّلة على أن المرأة لا تولد بجنسانية غيرية، وأن الجنسانية الغيرية ليست طبيعية ولا هي سويَّة. علاوة على ذلك، فإن الجنسانية الغيرية ليست أمرًا يُختار؛ إذ تُجبر المرأة، بعنف أحيانًا، على أن تصبح غيرية. والمجتمعات تنظم مجموعة هائلة من الموارد لتشكيل جنسانية المرأة بحيث تشعر بأن الجنسانية الغيرية طبيعية وسوية. وتُفرض الجنسانية الغيرية الإلزامية عن طريق منظومة قوانين واقتصاد وسياسة عامة وثقافة رومانسية غيرية ومواد إباحية، بل واللجوء إلى العنف والسجن بحق المرأة التي تنحرف. ومن الأمور المركزية في تكوين المرأة الغيرية في الآونة الأخيرة استدعاء جهاز ثقافة ضخم، بما في ذلك وسائل الإعلام الجماهيري والعلم بهدف جعل الحركة المثلية لدى الإناث محتجبة ومنحرفة. نتيجة لذلك، أُخفيت حياة المثليات من التاريخ، وكانت غير مرئية في الثقافة الأكاديمية والحياة العامة. وللأسف، بحسب ريتش، ساهمت الحركة النسوية أحيانًا في هذا الاحتجاب العام لحياة المثليات عن طريق محاولة فصل السياسات الجندرية فصلًا صارمًا عن السياسات الجنسية.

واجهت «المؤسسةُ» أو منظومةُ الجنسانية الغيرية الإجبارية مقاومة على مر التاريخ. وعلى الرغم من الآلية المتينة التي يطوعها المجتمع لفرض قاعدة سلوك جنسانية غيرية، فإن هناك «حقيقة مركزية في تاريخ النساء [هي] أن المرأة كانت دائمًا تقاوم طغيان الذكور» [179]؛ على سبيل المثال، تشير ريتش إلى «رفض بعض النساء إنجاب الأطفال»، أو إلى تأكيد النساء «الجنسانية المعادية للقضيب» (antiphallic)، أو على الالتزام بالعفة أو على إنشاء شبكات نسائية وتطويرها لدعم بعضهن بعضًا. إن النساء اللواتي يقاومن الهيمنة الذكورية أو اللواتي ينظمن حياتهن بطرق مهمة حول النساء يمثلن جزءًا ممّا تسميه ريتش «سلسلة متصلة ذات صفة مثلية تعود للنساء»، ولأن كل الناشطات النسويات ملتزمات بحرية المرأة، فإنه يمكن تحديد أماكنهن على هذه السلسلة المتصلة (continuum). ولكن ليست الناشطات النسويات كلهن يعشن ما تصفه ريتش بأنه «وجود مثلي»، وهو مصطلح يشير إلى النساء اللواتي تكون حياتهن الجنسية والحميمية منظمة حول النساء قبل أي شيء آخر. وتميز ريتش تمييزًا حادًا بين الوجود المثلي والجنسانية المثلية لدى الذكور؛ فبينما يحتفظ الرجل، سواء كان سويًا (جنسيًا) أو مثليًا، بالسلطة الجندرية، فإن المرأة، سواء كانت سوية أو مثلية، تكون خاضعة للرجل؛ إذ تتيح السلطة الجندرية التي يتمتع بها المثليون بمقاربة جنسانيتهم المثلية بوصفها أسلوب حياة، وفي المقابل، فإن النساء اللواتي يصبحن مثليات يفعلن ذلك إدلاءً منهن لبيانٍ سياسي باعتبارهن يعارضن الهيمنة الذكورية.

تفترض ريتش أن الجنسانية الغيرية مفروضة اجتماعيًا؛ إذ تقول مثلًا إن النساء يتزوجن في معظمهن لأن ليس لديهن خيار آخر. وهنّ يتزوجن لأسباب تتعلق بتأمين بقائهن الاقتصادي أو لإنجاب أطفال أو لتجنب السخرية الاجتماعية أو لتحقيق المثل العليا التي فرضها الذكر عن تحقيق الذات الأنثوية. ولا تترك مؤسسات الجنسانية الغيرية والهيمنة الذكورية للنساء إلا قليلًا من الحرية. «طبعًا، في داخل المؤسسة [الجنسانية الغيرية] اختلافات نوعية في الخبرة، ولكن غياب الخيار يظل هو الواقع الكبير غير المعترف به» [(180)]. تُجبر النساء على أن يصبحن غيريات جنسيًا، وبالتالي يتنازلن عن شيء من استقلاليتهن الجنسية والاجتماعية. فاختيار الوجود المثلي هو اختيار للحرية. وتفترض ريتش أن الآليات الاجتماعية الهائلة المُطوَّعة من أجل الحفاظ على المعيار الجنساني الغيري هي التي تشير إلى القوة الطبيعية للحركة المثلية لدى الإناث. ومع ذلك، فإن توثيق القوى الاجتماعية المتآمرة للحفاظ على المعيار الجنساني الغيري لا تنطوي على أي شيء بخصوص القوة الطبيعية النسبية للدوافع المثلية أو الغيرية؛ فربما تشعر المرأة بدافع قوي للارتباط بامرأة، ولكن هذا لا يمنع وجود رغبة بالقدر نفسه للارتباط برجل. وبالتالي، فإن افتراض أن جميع النساء سوف يعانين المعيار الغيري باعتباره تجربة قسرية بالضرورة افتراض غير متسلسل منطقيًا.

افترضت ريتش شمولية الوجود المثلي لدى الإناث، وادعت أنه كان هناك مثليات على الدوام، وأن معنى الوجود المثلي للنساء متواصل عبر التاريخ. ومثلما تُصور الغيرية بأنها نظام سيطرة سلس ومنتظم، يُفترض تمامًا أن يكون للوجود المثلي للنساء معنًى أساسي. إن هذا الافتراض بوجود السلسلة المتصلة والهوية المثلية للنساء والشاملتين اللتين توحدان النساء عبر التواريخ المختلفة كانتا هدفًا لقدر كبير من الانتقادات. ومن منتصف سبعينيات القرن العشرين وحتى اليوم، صاغ الباحثون وجهات نظر تؤكد الطابع المبني اجتماعيًا بنية مفاهيمية للجنسانية وللاختلافات في معنى المثلية وأدوارها الاجتماعية.

يُعتبر المؤرخ والمنظّر الاجتماعي البريطاني جيفري ويكس أحد رواد نظرية البنائية الاجتماعية (social constructionism) [(181)]. وكانت له ردة فعل مناهضة لتيارين رئيسين في الفكر الاجتماعي: **الأول** هو أن تشكيل المجتمع المحلي المثلي للذكور والإناث كان مصحوبًا بادعاء أن «المثلي» كان دائمًا موجودًا كشخص متميز ذي هوية محددة. وضع النشطاء والباحثون المثليون قوائم بمشاهير رجال الماضي ونسائه الذين كُشف عن هويتهم المثلية. وعلى الرغم من أن ادعاء النسب النبيل ربما كان مفيدًا في إضفاء الشرعية على الهوية المثلية، فإنه أخفق، وفقًا لرأى البنائيين، في إدراك ما كان فريدًا بخصوص حياة المثليين في الحاضر. والتيار **الثاني** هو أن على الرغم من تأثر ويكس بالنقد الماركسي للمقاربة اللاتاريخية للجنسانية المثلية، فإنه انتقد الماركسية - والحركة النسوية - بقدر ما فُسرت الجنسانية بأنها نتيجة للديناميات الطبقية أو

الجندرية. تفترض هذه الحجج في الواقع أن ليس ثمة حاجة إلى وضع نظرية وسياسة مثلية للذكور والإناث؛ فلا ريب أن مسائل الجنسانية والمثلية ترتبط بالديناميات الطبقية والجندرية، ولكن لا يمكن اختزالهما إليها؛ فللجنسانية تاريخها وأنماطها الاجتماعية الخاصة التي تستلزم نظرياتها وسياساتها الخاصة بها. يتصور ويكس الجنسانية المثلية بأنها، ككل أشكال الجنسانية، ظاهرة اجتماعية وتاريخية تتطلب نظرية جنسية مستقلة.

بالكاد يمكن اعتبار إعلان الطابع الاجتماعي للجنسانية خبرًا جديدًا؛ ففرويد جعل من الجنسانية قوة دافعة وراء السلوك البشري ووراء الديناميات الاجتماعية. وربط الماركسيون - الفرويديون، من أمثال فيلهلم رايش وهربرت ماركوزه، الجنسانية بالرأسمالية. ووصف علماء الأنثروبولوجيا، من أمثال برونسلاف مالينوفسكي ومارغريت ميد، التنظيم الاجتماعي للحياة الجنسية لدى ما يُعرفون بـ «البدائيين». ومع ذلك، تعرض هذه المقاربات المتنوعة مجموعة مشتركة من الافتراضات حول الجنسانية التي يدعوها ويكس بـ «الجوهرية». تنظر هذه المقاربة إلى الجنس بوصفه غريزة طبيعية منغرسة في صلب البنية البيولوجية للفرد. إضافة إلى ذلك، من شأن المقاربة الجوهرية أن تفترض أن الجنس قوة شديدة تدفع أفكار الأفراد وسلوكهم. وعلى الرغم من أن المقاربات الجوهرانية (essentialist) للجنسانية تختلف حول ما هو طبيعي وسويّ، وبالتالي تختلف حول الدور الملائم للمجتمع في تنظيم الجنس، لا يكاد يكون هناك خلاف حول أن العلاقة بين الجنسانية والمجتمع علاقة عدائية؛ إذ تجادل وجهات نظر الجوهرانيين في كثير من الأحيان مدلِّلة على أن الجنس قوة طبيعية تدفع من أعماق النفس من أجل الظهور العلني، في حين يعمل المجتمع على كبت الجنس وتنظيمه.

بدلًا من افتراض التعارض بين الجنس والمجتمع، يقترح ويكس وجهة نظر بنائية اجتماعية:

أولًا... ما عاد في إمكاننا وضع «الجنس» ضد «المجتمع» كما لو أنهما كانا مجالين منفصلين. ثانيًا، هناك اعتراف واسع النطاق بالتنوع الاجتماعي للأشكال والمعتقدات والأيديولوجيات والسلوكيات الجنسية. للجنسانية ... تواريخ كثيرة... ثالثًا... ينبغي لنا أن نتعلم أن نرى أن الجنسانية شيء ينتجه المجتمع بطرق معقدة. إنها نتيجة ممارسات اجتماعية متنوعة تضفي معنًى على النشاطات البشرية، وهي نتيجة التعريف الاجتماعي والتعريف الذاتي، ونتيجة الصراعات بين الذين لديهم القدرة على التعريف والتنظيم وأولئك الذين يقاومون. والجنسانية لا تُمنح بل هي نتاج للتفاوض والكفاح والفاعلية البشرية [(182)].

بدلًا من مقاربة الجنس باعتباره شأنًا من شؤون الرغبة والسلوكيات الشخصية، ينظر ويكس إلى الجنسانية بوصفها أمرًا اجتماعيًا تنطوي على المعاني والمعايير والمؤسسات والصراعات الاجتماعية. والجنس ليس غريزة

ذات طبيعة ثابتة، بل هو موقع يصبح فيه الشخصي والسياسي، والجسد والمجتمع، بمنزلة محور للمعاني والصراعات الاجتماعية.
يمكن توضيح مقاربة ويكس البنائية الاجتماعية بإتقان عن طريق رسم الخطوط العريضة لوجهة نظره في الجنسانية المثلية. تفترض الحكمة التقليدية أن البشر ينقسمون بالميلاد إلى أفراد غيريين أو مثليين. ويُعتقد أن الرغبة والسلوكيات الجنسية الموجهة إلى الجنس نفسه تدلان على هوية مثلية مميزة. من هذا المنظور، إمّا يتسامح المجتمع مع المثليين وإمّا يقمعهم. والحرية هي عيش المرء عيشًا أصيلًا بوصفه مثليًّا. واستوعبت السياسات المثلية هذا الرأي عن الجنسانية المثلية؛ على سبيل المثال، وحتى في هذه الأيام، يلجأ المثليون والمثليات غالبًا إلى طبيعية الجنسانية المثلية من أجل تبرير المطالبة بالحقوق المتعلقة بالأرض وبالاحترام.
يقترح ويكس في كتابه Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present (**الخروج من القوقعة: السياسات المثلية في بريطانيا من القرن التاسع عشر حتى الآن**) أن فكرة أن السلوك المثلي يكشف عن هوية بشرية لم تظهر في المجتمعات الغربية حتى أواخر القرن التاسع عشر [(183)]؛ ففي القرون السابقة، كانت المثلية تُصنَّف غالبًا ضمن تصنيف واسع النطاق هو السدومية (sodomy) التي اشتملت على مجموعة من الأفعال غير الشرعية مع الجنس نفسه والجنس الآخر. وقبل أواخر القرن التاسع عشر، كانت فكرة أن الأفعال السدومية تدل على نوع الشخص، وأن الرغبة الجنسية تفصل بين الهوية المثلية والهوية الغيرية المختلفتين، فكرة غريبة على المجتمعات الغربية. كان الشخص «السدومي» يُعاقب بالقانون والعرف لسلوكه المحدد لا بسبب اعتباره شخصًا منحرفًا. وظهر المثليّ في الصورة مؤخرًا، وفي الغرب فحسب، بوصفه هوية جسدية وسيكولوجية واجتماعية فريدة، متسمًا بجنسانيته في جميع تلك الطرق.
يولي ويكس قدرًا كبيرًا من الأهمية لنهوض علم الجنسانية بمهمة تكوين المثليّ الحديث؛ ففي موازاة صعود الاقتصاد والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية، تبلور علمٌ جديد عن الجنسانية هو عِلم الجنس (sexology) - في ألمانيا وبريطانيا ولاحقًا في الولايات المتحدة. كان هدف علماء الجنس اكتشاف الطبيعة الجنسية للبشر، وقد سعوا لوضع مخطط لتطور الغريزة الجنسية ولتوثيق أشكالها المتعددة وتطورها الطبيعي والباثولوجي. بدءًا من المجلدات الاثني عشر عن المثلية الجنسية التي نشرها عالم الجنس الألماني كارل هينريش أولريتش، ووصولًا إلى آلاف المقابلات الصحافية التي أجراها ألفريد كينزي عن حياة الأميركيين الجنسية، سعى علم الجنس للكشف عن حقيقة النفس المخبأة والتي كان يُعتقد أنها مدفونة في المناطق السفلية من الجنسانية البشرية.

بين عامي 1898 و1908 نُشر أكثر من 1000 عمل عن الجنسانية المثلية. وبدا أن علماء الجنس مسكونون بهاجس وضع مخطط لتطور الجنسانية المثلية وأنواعها ومظاهرها السيكولوجية والسلوكية. لم يخترع علماء الجنس المثليّ، بل كان هناك أفراد منخرطون أصلًا في سلوك مثليّ الجنس وحتى في شبكات تضم مثل هؤلاء الأفراد. إلا أن علم الجنس ساهم، مع ذلك، في تكوين فكرة أن لدى البشر طبيعة وهوية جنسيتين محددتين، وأن البشر ينقسمون طبيعيًا بين «غيريين» و«مثليين»، وأن الرغبات والسلوكيات والهويات الجنسية يمكن تصنيفها إلى سَويَّة (normal) وخارجة على الأعراف (abnormal).

كان لأفكار علماء الجنس تأثير اجتماعي كبير؛ إذ اعتمدت الدولة والمحامون والقضاة والأطباء النفسيون والمحللون النفسيون ووسائلُ الإعلام الجماهيري الأفكارَ المتعلقة بالشخص المثليّ. ويسلط ويكس الضوء على دور المناسبات العامة المثيرة في اعطاء زخم اجتماعي لتداول أفكار علماء الجنس؛ ففي المناسبات العامة، مثل محاكمة أوسكار وايلد في بريطانيا في قضية مثليته الجنسية المزعومة في عام 1890، أصبحت فكرة الهوية المثلية مستوعبة في الثقافة الشعبية. وأصبحت لغة الجنسانية والأنماط الجنسية وتقابل الغيرية والمثلية وأخلاقيات السواء و«الشذوذ» في الجنس جزءًا من لغة الحياة اليومية من خلال مثل هذه الحوادث العامة المثيرة. وبحلول العقود الأولى من القرن العشرين، أصبح الأفراد المعرَّفون بأنهم مثليون جزءًا من المجال العمومي (public sphere). وعلى الرغم من أن مفردات الهوية المثلية كانت تمثل وصمة للفرد، فإن ويكس يلاحظ أنها حفزت أيضًا على تزايد الوعي على المثلية. سهَّل هذا بدوره إنشاء الشبكات التي أدت تدريجًا إلى تطور حركات تحرر المثليين والمثليات. وهذا لم يحدث فورًا، وإنما تكوَّن بعد الحرب العالمية الثانية كثير من حركات التأكيد للمثليين والمثليات والتي كانت تعتمد في كثير من الأحيان على العلوم وعلم الجنس لاكتساب الشرعية، وعملت تلك الحركات على إبطال وجهات النظر الواصمة للمثلية. كما لجأت حركات تأكيد الهوية المثلية للذكور والإناث إلى أفكار السواء والاعتبارات الطبيعية ذاتها التي كانت في الأصل فاضحة لهم.

نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية: ديانا فوس وإيف كوسوفسكي سيدجويك

على الرغم من نقد ويكس وجهة النظر الشائعة حول المثلي باعتباره نوعًا طبيعيًا شاملًا، كانت نظريته التصويرية الاجتماعية عن المثلية شديدة التأثر بجهود تلك الفترة الرامية إلى بناء مجتمع محلي مثلي قائم على أساس الهوية. ربما عمد ويكس إلى إضفاء الطابع التاريخي على الهوية المثلية، ولكنه لم يشك في دورها الإيجابي. وفي الواقع، أيَّد ويكس النموذج العرقي للهوية

المثلية حتى عندما حلل تطورها التاريخي والاجتماعي. وكان مع ذلك متنبهًا إلى نزعة نموذج الهوية الإثني ليكون إقصائيًا، ونزَع فتيل إمكاناته السياسية الحاسمة عبر تدرجه نحو اتجاه انفصالي أو استيعابي ليبرالي. في هذا الصدد، دعا إلى أن يُصار إلى التعبير عن الهوية المثلية لدى الذكور والإناث بحسب علاقتهما بالاختلافات الطبقية والعرقية والجندرية، ولم يشكك في أهمية إطار هوية حياة المثليّ المعاصر حتى وإن كان يفهم الهوية باعتبارها خيالًا تاريخيًا لازمًا. بالفعل، كانت سياسات الهوية ناجحة نجاحًا هائلًا في بناء المجتمع المحلي والتعبئة السياسية؛ فخلال سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته، أنشأ المثليون والمثليات حركات وطنية ودولية تعارض الجنسانية الغيرية الإلزامية.

ديانا فوس: ولدت في عام 1960 وحصلت على الدكتوراه من جامعة براون في عام 1988. هي شخصية رئيسة في مجال دراسات أحرار الهوية والميول الجنسية (queer). قبل ظهور نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية، كانت الدراسات المثلية لدى الذكور والإناث تتتبَّع طرق بناء الهويات المثلية لدى الذكور والإناث بناء مفهوميًا في التاريخ. وكانت هذه الدراسات مهمة لأنها أظهرت أن للجنس تاريخًا وأساسًا اجتماعيًا. ومن المهم اليوم إظهار تقلُّب فئات الهوية الجنسية. في هذا الصدد، توضح فوس أن الفئتين الجنسانيتين - الغيرية والمثلية - متقلبتان أصلًا لأن إحداهما تستبعد الأخرى، غير أنهما في الوقت نفسه تعتمدان بعضهما على بعض من أجل التماسك. ومن ثم يصبح الهدف بالنسبة إليها - ليس التنظير لهوية المثليات والمثليين بل - فحص تقسيم الناس والهويات والرغبات إلى مثليين وغيريين، ثم زعزعة استقرار هذا التقسيم. تقوم فوس حاليًا بالتدريس في جامعة برينستون.

بحلول أوائل الثمانينيات، اعتُرض على الحركة المثلية من اتجاهين مختلفين تمامًا. فمن ناحية، وُجِّهت حملة بردة فعل عنيفة معادية للمثلية، بهدف استرجاع المكاسب التى حصلت عليها المثلية في العقد السابق. ومن ناحية أخرى، تعرض ما يمكن تسميته تجمُّع تيار المثليين السائد لهجوم من المثليات والمثليين الملونين والنشطاء، والذين تحول بعضهم إلى التشدد بسبب وباء الإيدز. وظهر للعيان نوعان من ردة الفعل على هذه الأزمة في حياة المثليين. أولًا، كردة فعل على الهجمات المعادية للمثلية وعلى الانقسامات الداخلية المتزايدة حول السياسات الجنسية، حدث تراجع من بعض المثليات والمثليين نحو الجوهرانية البيولوجية، مؤكدين الأساس الطبيعي للهوية الجنسية. وتَمثَّلت ردة فعل آخرين على هذه الأزمة في إعادة النظر في الصلة بين الهوية والسياسة بطرق كان من شأنها أن تفضي إلى الانصراف عن الحركة النسوية المثلية وعن النزعة البنائية الاجتماعية. وفي موازاة تجديد السياسات الراديكالية بين نشطاء الإيدز وجماعات **أمة أحرار الهوية والميول الجنسية** (Queer Nation)[184]، انبثق مسعى لإعادة النظر في السياسات الجنسية المرتبطة

بنظرية أحرار الهوية والميول الجنسية. ومن المثير للاهتمام أنه مقارنة بأجيال المنظّرين الجنسيين السابقين الذين كانوا إمّا باحثين مستقلين وإمّا مؤرخين أو علماء اجتماع، كان المنظّرون الجدد في أغلبيتهم من أساتذة الجامعات الذين يدرسون اللغة الإنكليزية المتأثرين بما بعد البنيوية تأثرًا شديدًا.

اعتبر قدر كبير من النظرية المثلية لفترة ما بعد الحرب أن الجنسانية المثلية حالة أو هوية لشريحة من السكان البشر. وعلى الرغم من الخلافات بين الجوهرانيين والتصويريين، أو بين الانفصاليين ودعاة الاستيعاب، اعتبرت النظرية المثلية للجنسانية لدى الذكور والإناث أن المثلية خبرة لأقلية قائمة على أساس هوية مثلية مشتركة نوعًا ما.

فنَّد دعاة نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية وجهة النظر في المثليين بوصفهم أقلية اجتماعية. وبدلًا من تحليل التأثير الطبيعي أو الاجتماعي في تكوين الأقلية المثلية لدى الذكور والإناث، ومعه تركيزها على عملية اكتساب الهوية المثلية وبناء المجتمع المحلي الإثني، يركز دعاة نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية على التأثير الاجتماعي للفئتين المثلية والغيرية نفسيهما، مثل كيفية تأثير هاتين الفئتين في الثقافة الشعبية والقوانين والحياة الاجتماعية عمومًا. إن هدف دعاة نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية هو توسيع نطاق النظرية المثلية لدى الذكور والإناث، وتحويلها إلى نظرية جنسية نقدية عامة.

إيف كوسوفسكي سدجويك: ولدت في دايتون بولاية أوهايو في عام 1950، وحصلت على الدكتواره من جامعة ييل. درَّست في كلية هاملتون بجامعة بوسطن وفي كلية أمهيرست وجامعة ديوك. تُدرِّس حاليًا في مركز الدراسات العليا في كلية سيتي في نيويورك. إنها شخصية بارزة في مجال نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية؛ فهي تجادل مدلِّلة على أنه بدلًا من التركيز الضيق على تفسير الهويات الجنسية المحددة (الغيرية أو المثلية)، يجدر أن نسأل كيف أصبحنا نفكر في أنفسنا باعتبار أننا نملك هوية جنسية أصلًا. هل سيكون العالم أفضل من دون بطاقات عليها تسميات الهوية الجنسية؟

إن التساؤل عن فكرة الهوية المثلية يكمن في صميم نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية. والحجة ضد الهوية المثلية الموحدة حجة تحليليةٌ وسياسية معًا؛ فكل محاولة لتعريف ما يعنيه كون المرء مثليًا أو مثلية هي محاولة غير مكتملة ومُحرّفة. ببساطة، يستحيل تعريف ما يعنيه أن يكون المرء مثليًا أو مثلية بوجه عام، وكل محاولة لتحديد هذه الهوية تبدي نموذجًا معياريًا لكون المرء مثليًا، ما يستبعد حياة كثير من المثليات والمثليين الآخرين. وليس من شأن مضاعفة عدد الهويات - بالكلام على مثليات سوداوات أو بيضاوات ورجال مثليين من الطبقة العاملة - أن تجتنب هذه المشكلات؛ على سبيل

المثال، في فئة الرجال المثليين البيض من الطبقة العاملة اختلافات هائلة اعتمادًا على اعتبارات السن والدين والتمكين أو الإعاقة والإثنية، فضلًا عن أن احتمال أن ينجم عن مضاعفة عدد الهويات إحداث انقسامات وإضعاف جهود التعبئة السياسية.

قدمت فوس نقدًا كويريًا مميزًا لنظرية الهوية المثلية؛ فهي تجادل مدلِّلة على أن من شأن كل محاولة لتعريف معنى كون المرء مثليًا، وتأكيد هذا المعنى، أن تبعث الانقسام بين الجنسانية المثلية والجنسانية الغيرية؛ إذ يُصنَّف الأفراد بأحد هذين التصنيفين، ومن المحتوم أن يُظن أن إحدى هاتين الهويتين أفضل من الأخرى، وبذلك يُعزز تراتبية اجتماعية أو حالة من اللامساواة. كتبت تقول:

ينظر... التفكيكُ... إلى الهوية بوصفها اختلافًا. وما دامت الهوية تحتوي دائمًا بداخلها على شبح انعدام الهوية، فإن اكتسابها يكون دائمًا على حساب استبعاد **الآخر**، أي على حساب كبت عديم الهوية أو التنكر له [(185)].

تؤكد فوس أن هوية الشخص مقحَمَة في نقيضها؛ إذ ليس للجنسانية الغيرية معنى إلا بالنسبة إلى نقيضتها، أي الجنسانية المثلية، ويعتمد التماسك الذي تقوم عليه الأولى على إقصاء الثانية وكبتها. يجب أن يكون المثلي مثليًّا فحسب، وبالكامل، من دون أي شوائب من الجنسانية الغيرية - وينطبق الشيء نفسه على الغيرية. إن منطق الهوية لدى فوس هو منطق صيانة الحدود التي تحتم استحداث انقسامات وتراتبيات. وحتى لو خُصص للمثليين وضع متساو مع الأسوياء، فإن ثنائيي الميول الجنسية (bisexual) سيصبحون الدخلاء الجدد. وتستنتج فوس أن سياسات الهوية محفوفة بالصعوبات؛ إذ إن كل محاولة لتأكيد هوية ستنتج حتمًا دخلاء جددًا؛ فينتِج الرجلُ السويّ الصالح رجلًا مثليًّا طالحًا، ولكن المثليّ الصالح يُنتِج مثليًّا طالحًا. كما أن المثلي الصالح والسويّ الصالح ينتجان ثنائي الميول الجنسية الطالح. تحث فوس على الانتقال من سياسات تؤكد هوية الأقلية إلى مناقشة منظومة جنسية تفرض علينا إعلان هوية جنسية حصرية، وتتمنى أن ننقل تركيزنا النظري من شرح كيف يصبح الأفراد مثليين إلى تفسير كيفية تَشَكُّل نظام جنسي يُنتِج موكبًا من الهويات الجنسية الجامدة.

إن التحول من التنظير للمثلية، بوصفها خبرة أقلية، إلى التنظير لمنظومة جنسية منظمة حول التقابل الغيري/المثلي، هو الموضوع المركزي لكتاب إيف سيدجويك الموسوم **إبيستيمولوجيا الكتمان** [(186)]؛ فبدلًا من مقاربة الجنسانية المثلية من حيث مسائل الهوية، تعمد سيدجويك إلى تحليل الكيفية التي يبني التقابل الغيري/المثلي الأنماط الأساسية للفكر والثقافة والهوية في القرن العشرين:

يقترح كتاب **إبيستيمولوجيا الكتمان** أن كثيرًا من أنماط الفكر والمعرفة الرئيسة في ثقافة القرن العشرين ككل تنظمها - وفي الواقع تصدعها - أزمة تعريف المِثِلي/الغيري المزمنة، والتي هي الآن أزمة متوطنة ... سيجادل

الكِتاب مدلَلًا على أن فهم أي جانب من جوانب الثقافة الغربية الحديثة سيكون ناقصًا، بل وتالفًا في فحواه المركزية، لدرجة أنه لا يتضمن تحليلًا نقديًا للتعريف الحديث للمثلي/الغيري [(187)].

إن التعريف الغيري/المثلي لا يخصص هويات للأفراد فحسب، بل ويشكل أيضًا فئات واسعة من الفكر الغربي والثقافة الغربية؛ على سبيل المثال، يؤطر التعريف الغيري/المثلي خبرات الناس، بغضّ النظر عن التوجه الجنسي، من حيث الكشف عن الذات. بتعبير آخر، إن الدينامية المميزة المرتبطة بالجنسانية المثلية، «الخارجة» من الـ «كتمان»، تمتد من المثليّ أو المثليّة إلى أصدقائه أو صديقاتها وإلى أفراد العائلة وإلى زملاء العمل. ويجب على قريب المثلي أن يكرر القول بخصوص خبرة المثلي بشأن الكتمان والإفصاح. علاوة على ذلك، إن خبرات الغيريين التي تنطوي على السرية والإفصاح يمكن أيضًا أن تؤطَّر اليوم باعتبارها خبرات خروج إلى العلن. وكما يوحي عنوان كتاب سيدجويك، يصبح الكتمان والإفصاح تصنيفين عامَّين للمعرفة والتنظيم الثقافي في المجتمعات التي تُظهر التعريف الغيري/المثلي.

تتصور سيدجويك الشكل الرمزي غيري/مثلي نوعًا من المنطق الأساسي القريب من الرمز الجندري مذكر/مؤنث. إنه ينشئ الهويات وتصنيفات المعرفة والثقافة الأساسية، كما ينشئ التنظيم المعياري للمجتمع. بعبارة أخرى، ما عادت مسألة الجنسانية المثلية مجرد مسألة لأقلية اجتماعية، ولا هي مسألة حقوق واعتزاز واحترام ومساواة حصرًا، وإنما أصبحت مسألة تمس المجتمع بأسره. وما عادت نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية نظرية أقلية، بل هي تحليل عام للإنتاجية الاجتماعية للتعريف الغيري/المثلي في خدمة المعيار الغيري؛ فعند أحد المستويات، تهدف نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية إلى عرض حضور الرمز الغيري/المثلي المُنشِئ وواسع الانتشار وحجّيته. وعند مستوى آخر، تحاول النظرية أن تؤكد عدم استقرار هذه الثنائية، بغرض إضعاف حجّيتها وإطلاق إمكانات جديدة للرغبة والهوية والتنظيم الاجتماعي.

يمكن أن نلاحظ في أعمال فوس وسيدجويك جهدًا مهمًّا لإبعاد نظرية المثلية لدى الذكور والإناث عن أن تكون نظرية أقلية، ولكي تكون نظرية اجتماعية جنسية نقدية على نطاق واسع. وينبغي أن يكون محور التحليل منظومة جنسية منظمة حول التقابل الغيري/المثلي، وهي تشكل الحياة الاجتماعية والثقافية. وينطوي هذا على صيغة من سياسة التخريب (politics of subversion) ما بعد البنيوية: إن لم تكن هدمًا للهوية، فإنها تشكك في طبيعية رمز الثنائية الغيرية/المثلية نفسه وفي حتميته. تتصور نظرية أحرار الهوية والميول الجنسية سياساتٍ ثقافية واسعة النطاق تكافح ضد القوى الاجتماعية والسياسية التي تضفي الصبغتين الطبيعية والسوية على النظام الجنسي والجندري الجامد.

إعادة النظر في الجنسانية الغيرية

إذا كان عليّ أن أعلن إحدى الرؤى الثاقبة والعظيمة للنظرية المثلية، فهي أن الجنسانية المثلية ظاهرة اجتماعية وتاريخية لا ظاهرة طبيعية. كان هناك دائمًا أفراد ينجذبون إلى أشخاص من الجنس نفسه، ولكن نادرًا ما كان يُنظر إليهم على أنهم نوع مميز من البشر أو الهوية. وميزت النظرية المثلية بشكل حاسم بين السلوك الجنسي والهوية الجنسية، وربما يكون السلوك المثلي شاملًا، لكنه لا يصبح الأساس لهوية جنسية واجتماعية إلا في بعض المجتمعات.

لكن، ماذا عن الجنسانية الغيرية؟ من الغريب أن الجنسانية الغيرية لم تكن دائمًا محور التحليل الاجتماعي. ولتوخّي الدقة، درس المؤرخون تاريخ الزواج والأسرة، وحلل السوسيولوجيون وعلماء الديموغرافيا الخصوبةَ وأجروا دراسات استقصائية للسلوك الغيري. ومع ذلك، يفترض كثير من هذه الدراسات أن الجنسانية الغيرية طبيعية وشاملة. ولم يكن هناك عمليًا أي تحليل اجتماعي تاريخي لتكوّن الجنسانية الغيرية والهوية الغيرية. وبالمثل، افتُرِضَ أن المكانة المعيارية للغيرية هي أيضًا طبيعية وسوية. وبالتالي أُهملت الجنسانية الغيرية من حيث هي حقل للبحوث الاجتماعية والسياسية الثرية إلى وقت قريب.

تتعارض مقاربة الجنسانية الغيرية بوصفها حدثًا اجتماعيًا وتاريخيًا مع مزاج الفكر الشعبي والأكاديمي. وإذا سُئلنا، فمن المرجح أن معظمنا سيقول إن الجنسانية الغيرية أمر طبيعي أو دافع بشري أساسي يجعل الحياة ممكنة. وهذا صحيح بطبيعة الحال، بمعنى أن لولا السلوك الغيري لانقرض الجنس البشري، على الأقل قبل التقنيات الحديثة كالتلقيح الاصطناعي، وما نسميه السلوك الجنسي الغيري كان موجودًا بصورة دائمة. ولكن هل كان الغيريون موجودين دائمًا؟ ربما يبدو هذا سؤالًا سخيفًا؛ أفلا تُنتج الطبيعة غيريين تمامًا كما تنتج ذكورًا أو إناثًا، وكما تنتج الفرد الأعسر والأيمن أو ذوي العيون الخضر والزرق؟ أليست الجنسانية الغيرية ضرورة لبقاء الجنس البشري، وبالتالي، ألم يكن الغيريون موجودين دائمًا؟

حسنًا، تساءل بعض الباحثين: ما الذي يعنيه اليوم القول إن أحدهم غيري؟ ربما يقول معظم الأميركيين أو البريطانيين أن هذا يشير إلى الفرد الذي ينجذب نحو شخص من الجنس الآخر. الغيري هو الرجل الذي يفضل جنسيًا المرأة أو هي المرأة التي تنجذب إلى الرجل. ينبغي أن نكون حذرين ودقيقين؛ فأن يكون المرء غيريًا في أميركا المعاصرة يعني مجرد إظهار الانجذاب الجنسي نحو الجنس الآخر. بتعبير آخر، إننا لا نقول إنه كي يكون الفرد غيريًا لا بد أن يكون لديه دافع للزواج أو تكوين أسرة، بل نقول ببساطة إن الغيريين هم الأفراد الذين يشعرون بالرغبة نحو أشخاص من الجنس الآخر - بغضّ النظر عمّا إذا كان هدفهم هو المتعة أو الحب أو الزواج أو تكوين أسرة. علاوة على

ذلك، يقارب الأميركيون اليوم الغيرية باعتبارها هوية. يصرح كثيرون منا عن أنفسهم بأنهم أسوياء (جنسيًّا) مثلما يحدد المرء أنه امرأة أو رجل متحدّر من أميركا اللاتينية. في أميركا أو بريطانيا المعاصرتين، أن يكون المرء غيريًا يعني أنه منجذب جنسيًا إلى الجنس الآخر، وأنه يدّعي هوية جنسية غيرية.

يقول لنا المؤرخون إن أسلافنا لم يشاركونا بالضرورة هذا المفهوم عن الغيرية؛ على سبيل المثال، في أميركا القرن التاسع عشر، كان يُعتقد أن الأفراد يولدون بغريزة جنسية. وكانت هذه الغريزة مثل برنامج جيني (وراثي) للإنجاب. بتعبير آخر، يمكن القول إن الغريزة الجنسية كانت غريزة إنجابية. وكان معنى أن يكون المرء سويًا جنسيًا هو أن يكون المرء موجهًا نحو التناسل بالطريقة نفسها التي تدفع الجوعان إلى الأكل. وأود أن أشدد هنا على نقطة خفية ولكنها رئيسة: دلت الغيرية على دافع تناسلي وليس مجرد انجذاب جنسي، وكانت دافعًا أو سلوكًا وليست هوية. بناء على ذلك، كان الأميركيون الذين لم يسعوا إلا إلى اللذة الجنسية مع الجنس الآخر يُعتبرون أحيانًا غير عاديين أو فاسقين. بكلمات أخرى، ما نسميه اليوم غيرية أو رغبة جنسية في الجنس الآخر كان يُعتبر في العصر الفيكتوري انحرافًا مثل السدومية أو الزنا. علاوة على ذلك، لم يكن هناك مفهوم للغيري بوصفه نوعًا للشخص أو هوية له ليصار إلى مقارنتها بالمثلي. لم يكن مفهوم المثلية موجودًا في معظم أميركا القرن التاسع عشر، ومن دون هذا المفهوم، لم يكن من الممكن أن توجد فكرة الغيري باعتباره هوية مميزة.

وفقًا لجوناثان كاتز - وهو أحد رواد إعادة النظر في الغيرية - ظهر مصطلح «الجنسانية الغيرية» أول مرة في الأدبيات العلمية والطبية في عام 1890 [(188)]. وجرى تعريفه بالمصطلحات المعاصرة لذلك الوقت باعتباره هوية قائمة على الانجذاب الجنسي نحو الجنس الآخر. وتمثلت النقطة الرئيسة في فك ارتباط الرغبة الغيرية مع التناسل. وحُدد الجنس السوي بأنه انجذاب شهواني غيري، أمّا الجنس المثلي، فحُدد بأنه انجذاب شهواني مثلي. بكلمات أخرى، أصبح مفهوم الجنسانية الغيرية متماسكًا بالنسبة إلى علاقته بالجنسانية المثلية. وكان المصطلحان كلاهما يدلان على رغبة جنسية لا علاقة لها بالتناسل، وكان ذلك أساسًا للهوية الشخصية. وكان ذلك اختيارًا جندريًا يقوم به الفرد - لا دافعًا تناسليًا - يحدد الهوية الجنسية بدءًا من أوائل القرن العشرين.

يمكننا أن نرى هذا التغير في معنى العلاقة الغيرية في أفكار فرويد. ويمكن أن نتذكر أن فرويد - على عكس زملائه في القرن التاسع عشر - اعتبر أن الغريزة الجنسية موجَّهة نحو اللذة لا نحو التناسل. علاوة على ذلك، زعم أن الإشباع الجنسي يمكن أن ينطوي على كثير من الأفعال المختلفة بأهداف متنوعة في العقل، مثل المتعة أو التعبير عن الذات أو الحب والإنجاب. خطت الغيرية الحديثة في كتابات فرويد خطوة إلى الأمام: هذا هو نوع جنسي بشري

يُحدد فحسب بالانجذاب الجنسي العام إلى الجنس المقابل، إلا أن جنسانيته مائعة أو مرنة.

لماذا تغير معنى الجنسانية الغيرية من غريزة التناسل إلى الرغبة الجنسية والهوية الجنسية؟

تدّعي إحدى وجهات النظر أن ثمة أزمة هوية جندرية في بداية القرن العشرين. وخلال معظم القرن التاسع عشر، شغل الرجال والنساء أدوارًا اجتماعية مختلفة؛ إذ سيطر الرجال على عالم العمل العام وسياساته، بينما كان دور المرأة الرئيس دور ربة بيت وأم، وكان يُعتقد أن هذا يعكس الفروق الأساسية بين الرجال والنساء. وكان يُنظر إلى الرجل على أنه مفكر وعقلاني وعدواني وموجّه نحو الهدف، بينما كانت المرأة تُعتبر عاطفية وراعية ومتعاطفة وأمومية. وكان الزواج يقوم على تكامل الهويات والأدوار الجندرية، فكان الرجال يحمون الأسرة ويدعمونها، بينما كانت النساء توفر للأسرة البيئة الأخلاقية والعطوفة.

بدأ هذا الترتيب الاجتماعي ينهار في العقود الأولى من القرن العشرين؛ إذ بدأت النساء الالتحاق بالجامعة، ودخول مجال العمل، وبدأن تنظيم أنفسهن للدفاع عن حقوقهن، وأصبحن ناشطات في حركات الإصلاح الاجتماعي. وفي الوقت نفسه، تحولت أعمال الرجال تدريجًا من المزرعة وأعمال ذوي الياقات الزرق إلى وظائف ذوي الياقات البيض. وعندما يكون الرجال من الموظفين ذوي الياقات البيض في الشركات أو الحكومة، كان هذا يعني أن لدى معظم الرجال سلطة ضئيلة، وكانوا يعتمدون بشكل متزايد على المهارات «الأنثوية»، كالتعاون والتواصل وعرض الذات بشكل مقبول. ومن منظور كثير من المعاصرين (آنذاك)، كانت النساء يصبحن أكثر استرجالًا بينما يصبح الرجال أكثر أنوثة. كان التقسيم الجندري بين الرجال والنساء - الذي كان يعتقد أنه أساس النظام الاجتماعي المستقر - يتداعى. وتفاقم الشعور بالأزمة بسبب حقيقة أن نساء كثيرات كن يخترن البقاء عازبات أو مطلقات، أو يبقين بلا أطفال في حال زواجهن.

تمثَّل أحد الردود على جعل الهويات الجندرية ملتبسة والشعور بأزمة الزواج في التأكيد مجدَّدًا على معيار الغيرية باعتبارها طريقة لإعادة تأكيد سوية الأدوار الجندرية الثنائية. ومن خلال تأكيد طبيعية الجنسانية الغيرية وصوابيتها، اعتُبرت كذلك الاختلافات بين الرجال والنساء اختلافات طبيعية وصالحة، بمعنى أنه إذا كانت الجنسانية الغيرية طبيعية وضرورية لنظام اجتماعي مستقر، فينبغي للرجال والنساء أن يواصلوا شغل أدوار مختلفة. ثم أن تأكيد الهوية الغيرية الواضحة أصبح طريقة للإشارة إلى الهوية الجندرية الطبيعية. وأصبحت الجنسانية الغيرية مرتبطة بالهوية الذاتية الأساسية للشخص، وتركز معناها على كون الشخص منجذبًا جنسيًا إلى الجنس الآخر.

كانت هناك نتيجة أخرى للتركيز على الهوية الغيرية تمثلت في استحداث ثقافة الرهاب المثلي (homophobia)؛ ففي حين أصبحت الجنسانية الغيرية طريقة مهمة لتأكيد الهوية الجنسية والجندرية الطبيعية، أصبحت الجنسانية المثلية تمثّل وضعًا منحرفًا. كان الانجذاب الجنسي إلى شخص من الجنس نفسه يوصم بالعار، بل واستُنكر الانحراف الجندري باعتباره علامة على الجنسانية المثلية. وكانت النتيجة أن الرجال والنساء كانوا يخشون إظهار أي سمات جندرية تنحرف عن معايير ذكورة الرجال وأنوثة النساء. وكانت المنظومة الجنسية، التي فرضت الغيرية قسرًا باعتبارها معيارًا، تهدف إلى تدعيم نظام جندري هش.

دعونا نحوّل تركيزنا إلى حد ما من التاريخ إلى السوسيولوجيا الجنسانية الغيرية. إذا كان إنشاء الهوية الغيرية قد أصبح طريقة مهمة لإظهار هوية جندرية محترمة وسوية، فكيف يتحقق هذا في الحياة اليومية؟ إن الدراسات الحديثة تعتبر الهويةَ الغيرية، كالهوية المثلية، إنجازًا اجتماعيًا. كيف يقنع الفردُ الآخرين بأنه ذو جنسانية غيرية؟

دعونا لا ننسى أمرًا ذكرتُه سابقًا، وهو أن هوياتنا تتأسس في علاقات التباين؛ فتشكيل هوية امرأة مقْنعة يعني عدم إظهار أي سمة (أو سمات كثيرة) ترتبط بالرجال وبالذكورة. يشكل الشخص هوية امرأة سوية أو محترمة برفضها السمات الذكورية، مثل أن تكون مفرطة العدوانية أو شديدة التنافسية أو معتدَّة جنسيًا. طبعًا، هناك صيغ مختلفة لما يعنيه أن يكون الشخص امرأة. وربما تتعارض هذه الصيغ في ما بينها، ولكنها جميعًا تنطوي على تباينات مع بعض مفاهيم الرجولة، فإذا أظهرت المرأة صفات ذكورية معيّنة، مثل النزوع العقلي (intellectualism) أو الاهتمام بالترقي الوظيفي، فإنها ستظل ربما جديرة بالاحترام كـ «امرأة صالحة»، ولكن من المرجح أنه سيتعين عليها أن تكون ذات جنسانية غيرية بشكل قاطع.

على نحوٍ مشابه، يؤسس الأفراد هوية غيرية جزئيًا بأن ينأوا بأنفسهم عن أي ارتباطاتٍ بالمثلية؛ على سبيل المثال، لا يقتصر ظهور سلوك الرهاب المثلي على إعلان أن المرء غيري، بل ويستلزم أيضًا التشديد على أن الغيرية حسنة بينما المثلية قبيحة.

درس بعض الباحثين البريطانيين كيف لجأ تلاميذ المدارس إلى ممارسات الرهاب المثلي لكي يؤسسوا هوية غيرية علنية [189]، ووجدوا أن تلاميذ المدارس، ولا سيما الأولاد، كانوا حريصين على اجتناب أي شبهة في أنهم ربما يكونون مثليين. وكانت لثقافة المدارس الثانوية التي درسوها رموزها الخاصة لتحديد الهوية الجنسية؛ فمثلًا، كان التلاميذ الصالحون، وأولئك المجتهدون منهم، والأولاد اللطفاء والهادئون أو الذين يتجنبون الألعاب الرياضية، يوصمون بأنهم «مثليون». وكان التلاميذ يفسرون بقلق سلوك بعضهم بعضًا على أنه دلالات على هويتهم الجنسية.

في معرض الرد على مثل حالات القلق هذه، وجد الباحثون أن التلاميذ الذكور كانوا ينأون بأنفسهم عن أي مشاعر انجذاب مثليّ، وذلك عبر وضع حدود منيعة في صداقاتهم الذكورية تستبعد أي تعبير عاطفي يمكن تفسيره بشكل جنسي. وحافظ الفتيان على وضع حدود اجتماعية واضحة تفصلهم عن أولئك التلاميذ الذين يُشَك في أنهم مثليون. علاوة على ذلك، كان بعض الأولاد ينخرطون في استعراضات للرهاب المثلي علنية عدوانية؛ فكانوا على سبيل المثال يوجهون الشتائم إلى التلاميذ الذين يُعتقد أنهم مثليون، ويسخرون منهم بطرق مرئية وصاخبة، ويلجأون إلى العنف في بعض الأحيان. ويرى الباحثون في الرهاب المثلي وسيلة لتأسيس هوية سوية محترمة. يُبعِد الفتيان أنفسهم عن مشاعر الاشتهاء المثلي الخاصة بهم عن طريق إسقاطها على الآخرين ويصمونهم بالمثلية، وهذا يتيح لهؤلاء الأولاد أن يقدموا أنفسهم باعتبارهم غيريين وذكوريين بانتظام.

يشعر التلاميذ وغيرهم بأن عليهم أن يجاهروا بهوية سويَّة (جنسيًا)، لأن الجنسانية الغيرية وضع اجتماعي محترم ويحظى بامتيازات. في هذا الصدد، يؤكد الباحثون أن الجنسانية الغيرية ليست مجرد سلوك أو هوية، وإنما هي في معظم المجتمعات «مؤسسة» أيضًا؛ إذ تعمد المجتمعات إلى فرض الجنسانية الغيرية باعتبارها التفضيل الجنسي والاجتماعي، وذلك بواسطة سلطة الدولة والقانون والمؤسسات الطبية - العلمية والأسرة وأدوار الجندر وثقافة تمجد الغيرية وتدنس المثلية في الوقت نفسه. هذا واقترح بعض المنظّرين نوعًا من السوسيولوجيا الجنسانية الغيرية باعتبارها شكلًا من أشكال الضبط الاجتماعي [(190)].

خلاصة القول، تقدم النظرية الجنسية والجندرية النقدية الحالية وجهة نظر اجتماعية جديدة لا في ما يتعلق بالمثلية فحسب، بل وفي ما يتعلق بالغيرية أيضًا. إن التحول من السلوك الجنسي إلى الهوية يتطلب تفسيرًا اجتماعيًا وتاريخيًا. وبالمثل، ربما تتطلب الطبيعة سلوكًا غيريًا ولكنها لا تتطلب أن تكون الجنسانية الغيرية هي المعيار الاجتماعي، وليس من المحتوم أن تصبح الغيرية مؤسسة أو منظومة سلطة؛ فهذه التطورات اجتماعية في أصلها. وثمة اقتراح بعيد المدى في جذور هذا الفكر الجديد، وهو أن الجنس نفسه شأن اجتماعي. إن الرغبات والتخيلات والأفعال والهويات والعلاقات التي نعتبرها «جنسية» هي نتاج عوامل وديناميات اجتماعية؛ ونحن قد نولد بأجساد، ولكننا لا نصبح جنسيين إلا في المجتمع.

قراءات مقترحة

Baird, Vanessa. *The No - Nonsense Guide to Sexual Diversity.* London: Verso, 2001.

Jagose, Annamarie. *Queer Theory.* New York: New York Press, 1997.

Seidman, Steven. *The Social Construction of Sexuality.* New York: W. W. Norton, 2003.

Warner, Michael (ed.). *Fear of a Queer Planet.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

(174) Jonathan Katz, Gay/Lesbian Almanac (New York: Harper & Row, 1983); Steven Seidman, Romantic Longings (New York: Routledge, 1991); Lillian Faderman, Odd Girls and Twilight Lovers (New York: Columbia University Press, 1991).

(175) Carroll Smith - Rosenberg, «The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth - Century America,» in: Carroll Smith - Rosenberg, Disorderly Conduct (New York: Alfred A. Knopf, 1985); Lillian Faderman, Surpassing the Love of Men (New York: William Morrow, 1981); Anthony Rotundo, American Manhood (New York: Basic Books, 1993).

(176) Lesbians، تعود إلى الجزيرة اليونانية ليزبوس، والتي جاءت منها - بحسب الأساطير الإغريقية - محاربات شديدات باسلات (كان يطلَق عليهن اسم «أمازونيات») حاربن - بحسب الأساطير نفسها - هرقل، وكدن أن ينتصرن عليه. (المترجم)

(177) Ti - Grace Atkinson: «The Institution of Sexual Intercourse,» in: Women's Liberation: Notes from the Second Year (New York: Radical Feminism, 1970); «Lesbianism and Feminism,» in: Phyllis Birkby et al. (eds.), Amazon Expedition (Washington, DC: Times Change Press, 1973); Charlotte Bunch, «Lesbians in Revolt,» in: Nancy Myron and Charlotte Bunch (eds.), Lesbianism and the Women's Movement (Baltimore, MD: Diana Press, 1975); Jill Johnston, Lesbian Nation (New York: Simon & Schuster, 1973); Rita Mae Brown, «The Shape of Things to Come,» in: Myron and Bunch (eds.), Lesbianism and the Women's Movement.

(178) Adrienne Rich, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,» in: Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds.), Powers of Desire (New York: Monthly Review Press, 1983).

(179) Ibid., p. 195.

(180) Ibid., p. 202.

(181) Jeffrey Weeks, Sexuality and Its Discontents (London: Routledge, 1985).

(182) Jeffrey Weeks, Sexuality (New York: Tavistock, 1986), p. 26.

(183) Jeffrey Weeks, Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present (London: Quartet Books, 1977).

(184) Queer Nation، جماعة أُسست في نيويورك في آذار/مارس 1990 بهدف التخلص من الرهاب المثلي، ودعم الظهور المرئي للأفراد. تمثل LGBT

الحروف الأولى من: Lesbian (مثلية)؛ Gay (مثلي)؛ Bisexual (ثنائي الميول الجنسية)؛ Transsexual (المتحول جنسيًا). (المترجم)

(185) Diana Fuss, Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference (New York: Routledge, 1989), p. 103;

يُنظر أيضًا:

«Inside/Out,» in: Diana Fuss (ed.), Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories (New York: Routledge, 1991)

(186) Eve Kosofsky Sedgwick, The Epistemology of the Closet (Berkeley, University of California Press, 1990).

(187) Ibid., p. 1.

(188) Jonathan Katz, The Invention of Heterosexuality (New York: Penguin, 1995).

(189) Debbie Epstein and Richard Johnson, Schooling Sexualities (Buckingham: Open University Press, 1998).

(190) على سبيل المثال، يُنظر:

Chrys Ingraham, White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture (New York: Routledge, 1999); Mary Louise Adams, The Trouble with Normal: Postwar Youth and the Making of Heterosexuality (Toronto: University of Toronto Press, 1997); Michael Warner, «Fear of a Queer Planet,» Social Text, vol. 9 (1991), pp. 3 - 17.

الفصل السابع عشر: دراسات الخطاب الاستعماري

نشأت السوسيولوجيا في الأصل في المجتمعات الأنكلو - أوروبية؛ إذ كانت هذه المجتمعات تمر بتغيرات اجتماعية هائلة - كالرأسمالية الصناعية بمعاملها وعُمَّالها الأجراء وتتجيرها (commercialization) الحياة الاجتماعية التي كانت قد ظهرت في البداية في إنكلترا وفرنسا وألمانيا والولايات المتحدة. ثم أصبحت هذه الأمم قوى عالمية في أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين. وكان ذلك عصر السيطرة العالمية الأنكلو - أوروبية، حيث تحكمت إنكلترا وفرنسا في مجريات الأمور في القرن التاسع عشر، وكانت الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي هما القوتين العظميين في القرن العشرين. وكانت هذه الدول قوى إمبريالية.

رسمت الحرب العالمية الثانية نهاية العصر الإمبريالي من نواحٍ كثيرة، حيث أعلنت هيئة الأمم المتحدة مبادئ السيادة الوطنية الشاملة، مؤكدة استنكار العالم لاستعمار الأمم بعضها بعضًا. وبالتأكيد واصلت الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي كونهما قوتين إمبرياليتين، ولكنهما ما عادتا تعتمدان على القوة العسكرية والسياسية المباشرة من أجل السيطرة على المجتمعات الأخرى، بل اعتمدتا بدلًا من ذلك على القوة الاقتصادية وعلى التهديد بقدرات قواتهما المسلحة الهائلة، وأحيانا على تدخلاتهما العسكرية المحدودة والعمليات السرية الواسعة الانتشار. كما شهدت فترة ما بعد الحرب موجة من الحركات القومية المناهضة للاستعمار في جميع أنحاء الكرة الأرضية، فتمردت الحركات الاستقلالية في أفريقيا وجنوب شرق آسيا على حكامها الاستعماريين، مدفوعة بالروح القومية والاستقلال. وكافحت الهند لإنهاء الحكم البريطاني، وأنهت المجتمعات الأفريقية الاستعمار الأوروبي في قارتها، وفي عام 1989 تخلصت أوروبا الشرقية من حكم الاتحاد السوفياتي، معلنةً تفكك تلك الإمبراطورية. فإذًا، كانت فترة ما بعد الحرب زمن اضطراب عظيم وأمل.

بينما كان يعاد تشكيل المشهد الاجتماعي الكوني، كانت فئة جديدة من المفكرين تنمو في هذه الدول - الأمم التي تشكلت حديثًا. وكان هؤلاء المفكرون متموضعين بين الاستعمار وما بعد الاستعمار. كانوا ينظرون إلى العالم الأنكلو - أوروبي عبر عدسات الخضوع للاستعمار، ولكنهم كانوا أيضًا جزءًا من ذلك العالم، بمعنى أنهم تعلموا في الغرب، وكانوا في حالات كثيرة يعيشون هناك.

وضع هؤلاء المفكرون وجهات نظر نقدية جديدة عن التاريخ الأنكلو - أوروبي. وعلى وجه الخصوص نظروا إلى الغرب من وجهة نظر تاريخ الاستعمار، وطرحوا أسئلة جديدة: لماذا أصبحت أميركا والدول الأوروبية قوى إمبريالية؟ كيف تمكنت هذه الدول الإمبريالية من أن تستعمر أراضي وشعوبًا أجنبية وتحكمها؟ كيف كانت العلاقة بين المستعمِرين والمستعمَرين؟ كيف سوّغت هذه الأمم القوية أعمال السيطرة الاستعمارية بينما في الوقت نفسه ناصرت أفكار الحرية الفردية والسيادة الوطنية والتقدم الاجتماعي؟

فرانز فانون

شهدت خمسينيات القرن العشرين وستينياته حركات تصفية الاستعمار (decolonization) - في أفريقيا ومنطقة البحر الكاريبي، وفي أميركا الوسطى والجنوبية، وفي الشرق الأوسط وآسيا؛ إذ عمدت الشعوب التي كانت مستعمرات إلى إعلان استقلالها - من جامايكا وكينيا إلى الهند وفيتنام والمجر. وفي خضم هذه التغيرات العالمية نضجت فئة جديدة من المفكرين، الذين كانوا مفكرين وناشطين في آن، ومنخرطين بعمق في حركات التمرد وإعادة البناء الوطني تلك.

كان المفكرون من أمثال فرانز فانون وسيريل ليونيل روبرت جيمس وإيمي سيزير وألبير ميمّي نموذجًا لهذا النوع الجديد من المفكرين السياسيين [(191)]، وقد عاشوا في عالمين - عالم المستعمَرة وعالم الإمبراطورية؛ على سبيل المثال، لم يكن فانون مواطنًا من مواطني جزيرة مارتينيك ولا مواطنًا فرنسيا فحسب، بل كان الاثنين معًا. إن تجربة العيش في عالمين من دون الانتماء الكامل إلى أي منهما منحت هؤلاء المفكرين منظورًا اجتماعيًا مميزًا. وقد أصروا تحديدًا على وجوب أن يكون تركيز التحليل الاجتماعي على المجتمعات في حالة تفاعلها - ولا سيما التبادل بين شرق/غرب (East/West exchange) الذي كان علاقة المستعمرة والإمبراطورية.

اعتمد كثير من قادة هذه الحركات القومية المناهضة للاستعمار على الماركسية من أجل فهم الاستعمار الغربي ونقده. وكان هناك تراث من التحليل الماركسي للاستعمار، وكانت في صلب هذا المنظور فكرة أن الإمبريالية هي امتداد للرأسمالية؛ فنظرًا إلى أن الرأسمالية منظومة اقتصادية دينامية يتعين عليها التوسع باستمرار من أجل تحقيق الأرباح والنمو، فإنها حتمًا تدفع الأعمال التجارية إلى التوسع وراء الحدود الوطنية، وتعمد، في خضم بحثها عن الأسواق والمواد الخام الجديدة والعمالة الرخيصة والبيئات الاجتماعية المستقرة، إلى دفع الأمم إلى إنشاء المستعمرات والحفاظ عليها. ولمّا كان ازدهار الأمم الأنكلو - أوروبية يقوم على السيطرة على موارد الأراضي الأجنبية وشعوبها، كانت الحكومات الغربية تنهض بالعمل السياسي والعسكري المتمثل في إنشاء المستعمرات والحفاظ عليها.

فرانز فانون (1925 - 1961): ولد في المستعمرة الفرنسية، جزيرة مارتينيك، وغادرها إبان الحرب العالمية الثانية للقتال في فرنسا ضد ألمانيا النازية، وبعد الحرب ظل في فرنسا ليتدرب في مجال الطب النفسي. خدم في مستشفى جزائري في أثناء الحرب الفرنسية - الجزائرية. وكان أحد مؤسسي نظريةٍ في الاستعمار؛ إذ أفاده التدرب في مجال الطب النفسي في بحوثه في مجال سيكولوجية السيطرة الاستعمارية: كيف ينتهي المطاف بضحايا السلطة الاستعمارية إلى إعادة إنتاجها؟ ما هو دور العنف الجسدي والسيكولوجي في الحفاظ على الحكم الاستعماري وفي إطاحته؟

استفاد مفكرو ما بعد الاستعمار من الماركسية، ولكنهم قدموا أيضًا سبلًا جديدة لفهم الاستعمار، إذ أكدوا المنظورات الثقافية بوجه خاص، فأبرز فانون وآخرون أن الاستعمار ينطوي على ما هو أكثر من إنشاء الأسواق والقواعد العسكرية الأمامية والحكومات العميلة (puppet governments) في الأراضي الفاقدة للسيادة؛ فالاستعمار ينطوي على تمييز ثقافي بين الدول - الأمم ذات السيادة والأراضي المستعمَرة، بحيث تُعتبر الأولى أسمى من الثانية. بعبارة أخرى، قبل أن تتمكن أمة من غزو أخرى وقهرها والسيطرة عليها، غالبًا ما يكون هناك سياق ثقافي يؤسس لتقسيم أخلاقي بين أنواع المجتمعات. وبالتالي، يمكن النظر إلى الغزو الإقليمي بوصفه أداة تقدم اجتماعي مشروعة، بل وضرورية.

صنّف فانون - وهو أحد المواطنين المحليين لجزيرة مارتينيك - مؤلفات رئيسة أوضحت تفصيلات منطق السيطرة الاستعمارية ومقاومتها [(192)]، وتساءل: كيف يسوِّغ استعمار الأمم الهيمنة؟ وعلى القدر نفسه من الأهمية، كيف تصبح الشعوب، التي كانت مستقلة، خاضعة للسيطرة؟ وكيف تتكيف مع وضعها الاستعماري؟ كيف يشكل الاستعمار سيكولوجية المستعمَرين وحياتهم الاجتماعية بأساليب تبقيهم على حالتهم؟

يجادل فانون مدلِّلًا على أن كُنه الإمبراطورية يتمثل في نزع الصفة الإنسانية (dehumanization) عن السكان الأصليين. ويُعَرّف المستعمَرون بأنهم نوع بشري منحط وقليل الشأن. وغالبًا ما يُفهم المستعمَرون على أنهم ذوو مرتبة عرقية أدنى؛ على سبيل المثال، حلل فانون الأفكارَ التي يعتنقها المستعمِرون الأوروبيون عن «السود» في أفريقيا والكاريبي، حيث إن السود يُعتبرون في الخطاب الاستعماري جنسيين وغرائزيين تمامًا، وأنهم يفتقرون إلى ضبط النفس والانضباط. ويقال إن طبيعة السود نفسها تعيق التقدم الاجتماعي في أفريقيا والكاريبي. والغريب أن الاستعمار غالبًا ما يجري تسويغه باسم الإنسانوية الغربية. ونظرًا إلى أن شعوب أوروبا والولايات المتحدة هي الحاملة المفترَضة للعقل والحضارة المتقدمة، فإنها تتصور أن على كاهلها يقع واجب - بل وأن قدَرها - أن تنشر التنوير والتقدم إلى بقية البشرية. إنها رسالة الغرب المتمثلة في إخراج البشرية من ظلمات مملكة النزوات والخرافة والاستبداد

إلى ضياء العقل والديمقراطية والتقدم الاجتماعي. اعتقد فانون أن واقع الهيمنة الغربية يؤدي إلى اعتماد الخاضع للاستعمار وجهة نظر المستعمِر باعتبار أن الأخير هو الأسمى. إن من شأن هذه الإمبريالية الثقافية أن تساهم في جعل الحكم الاستعماري ممكنًا. وفي الواقع، عندما يواجه الخاضع للاستعمار قوة متفوقة، فإنه يتكيف معها عن طريق ركونه إلى دونيته الاجتماعية. ويمكن أن يصبح الخاضع للاستعمار مستكينًا، أو حتى إنه ينشط في دعم رسالة التحضّر (civilizing mission) التي يحملها المستعمِر. ولكن بينما تتغلغل السيطرة الاستعمارية في داخل نفسية المواطن الأصلي، هناك أيضًا الغضب تجاه قدرة المستعمِر على تدمير السكان المحليين ونزع الصفة الإنسانية عنهم وتحطيم معنوياتهم وثقافتهم. إنه الغضب النفساني والاجتماعي العميق الجذور هو الذي يغذي مخاطر حركات الاستقلال الوطني وآمالها، وعنفها في بعض الأحيان.

يرى فانون أن العنف سمة من سمات الاستعمار الأساسية؛ فهناك العنف الذي يمارسه المستعمِر على أجساد المستعمَرين، مثل ممارسات السَّجن والتعذيب والضرب والاغتصاب والتجويع والإبادة الجماعية والحرمان من السكن اللائق والرعاية الصحية. كذلك هناك العنف الذي يُمارَس ضد قلوب المستعمَرين وعقولهم عن طريق حرمانهم من الحرية والشرف واحترام الذات. زيادة على ذلك، تمارس السلطة الاستعمارية العنف ضد ثقافة السكان الأصليين، حيث يصار إلى طمس تاريخ المستعمَرين أو تدميره، ويُسْخر من عادات السكان الأصليين وتقاليدهم وتُهان، ويُمارس الضغط عليهم من أجل أن يأخذوا بثقافة الحكام، وتُنبذ معتقداتهم وقيمتهم باعتبارها متخلفة وبدائية. وعندما يتحدث فانون عن التجربة الأفريقية، يشرح كيف عملت القوى الاستعمارية على طمس الثقافات القبلية والوطنية في أفريقيا عن طريق معاملتها باعتبارها مظاهر لعقل الزنوج البدائي:

إن الاستعمار... لم يتوقف قط عن ادعاء أن الزنجي همجي، وبالنسبة إلى المستعمِر، لم يكن الزنجي أنغوليًا أو نيجيريًا. وهو لم يتكلم إلا على «الزنجي». وبالنسبة إلى الاستعمار، كانت هذه القارة الشاسعة [أفريقيا] مأوى للمتوحشين، بلدًا مليئًا بالخرافات والتعصب، ومصيرها الازدراء، وهي مثقلة بلعنة الرب، بلد آكلي لحوم البشر - وباختصار وطن الزنوج. إن إدانة الاستعمار هي ذات نطاق قارّي [193].

تتسم أفكار فانون بالأهمية لأنه يصر على أن للاستعمار جانبًا ثقافيًا وسيكولوجيًا عميقًا. وهو فهم أن بقدر ما تنطوي الهيمنة الاستعمارية على سيطرة إقليمية واقتصادية وعسكرية، فإنها تنطوي أيضًا على الاستيلاء على روح المستعمَرين ذاتها والسيطرة عليها. إن العنف النفسي والثقافي والاجتماعي الاستعماري الذي لا يرحم يساعد على شرح اثنتين من السمات

المميزة للحركات المناهضة للاستعمار. أولًا، كانت حركات قومية مناهضة للاستعمار، حيث حشدت حركات الاستقلال - في جميع أنحاء أفريقيا وفي الكاريبي - الجماهيرَ من خلال لجوئها إلى أصالة تقاليدها الثقافية التاريخية وقيمتها. وسعت تلك الحركات إلى إعادة تأهيل الثقافة الوطنية الأصلية باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه دولة مستقلة ذات سيادة. وباعتبارها حركات قومية، اعتمد المستعمَرون الإطار القومي الخاص بالمستعمِرين. أمّا السمة المحدِّدة الثانية للتمردات ضد الاستعمار، فتمثلت في عنفها هي؛ فبسبب الغضب الجماعي العارم، اعتمدت تلك الحركات المناهضة للاستعمار في الأغلب على الممارسة نفسها التي استُخدمت ضدها: ألا وهي العنف. إذا كان المستعمِرون الأوروبيون هم الأهداف الابتدائية للعنف، فلسوء الحظ غالبًا ما تحول ذلك الغضب نحو المنافسين من السكان الأصليين بمجرد ما هُزم المستعمِرون.

إدوارد سعيد

اعتقد فانون أن في جذور الاستعمار الغربي ثمة ما أطلق عليه ساخرًا اسم «الإنسانوية» (humanism). كانت هذه الإنسانوية أشبه بثقافة مسيحانية (messianic) من أن تكون فلسفة. في صلب الإنسانوية يكمن الاعتقاد بأن العقل والحرية سمتان حاسمتان للجنس البشري، وأن قَدَر الغرب أن ينهض بالإنسانية من حالة الطبيعة الشبيهة بالطفولة إلى قمم الحضارة. وباعتبار المجتمعات الغربية هي القطاع الأكثر تقدمًا في البشرية، فإنها تلتزم حمل العقل والحضارة إلى الجنس البشري كله. هذه الروح الإنجيلية البروتستانتية هي في النهاية ما دفع الإمبريالية الغربية وأعمى شعوب الغرب عمّا أحدثته من معاناة وفوضى.

في حين كان فانون بارعًا في تصور الجوانب الثقافية والنفسية للاستعمار، كان إدوارد سعيد المنظّر الرئيس الذي جعل الكولونيالية بمنزلة المحور للحداثة. وكفلسطيني عاش معظم حياته بعد الطفولة في الولايات المتحدة، كان سعيد يعتقد أنه ينبغي أن تكون الحقائق الصارخة للاستعمار والإمبريالية في صُلب التاريخ الحديث، إذ كتب يقول:

اعتبِر أن القوى الغربية ادعت أنها كانت في عام 1800 تتحكم في 55 في المئة من مساحة سطح الأرض، ولكنها كانت فعليًا تتحكم في 35 في المئة فقط، وأن بحلول عام 1878 ارتفعت هذه النسبة إلى 67 في المئة... وبحلول عام 1914... كانت أوروبا تتحكم في نحو 85 في المئة من الكرة الأرضية كمستعمرات ومحميات وأراضٍ تابعة ودومنيونات (dominions)، وضروب الكومنولث. لم يشهد التاريخ مجموعة مترابطة من المستعمرات بهذا الحجم الضخم غير هذه، ولم يشهد مثلها مسيطرًا عليها بهذا القدر من السيطرة الكلية، ولم يشهد مثلها بهذا القدر من انعدام التكافؤ في القوة مع الحواضر

الغربية... وكذلك في أوروبا نفسها في نهاية القرن التاسع عشر بالكاد تجد زاوية صغيرة تكون الحياة فيها بمنأى عن حقائق الإمبراطورية [194].

لاحِظ أن سعيد يقول إن حقائق الإمبراطورية تشكل عوالم المستعمِرين والمستعمَرين؛ فبالنسبة إلى الدول الاستعمارية مثل بريطانيا أو بلجيكا أو هولندا أو ألمانيا، كان يجري تشكيل اقتصادها وحكومتها وجيشها وثقافتها بعمق بفعل الحاجات التي تتطلبها السيطرة على الأراضي والشعوب الأخرى والحفاظ على تلك السيطرة؛ وأمّا بالنسبة إلى الأمم الواقعة تحت الاستعمار، مثل الهند ومصر والقارة الأفريقية بأكملها تقريبًا، ومساحات ضخمة من جنوب شرق آسيا، فكان هناك بالطبع وقائع قاسية من العنف الجسدي والاجتماعي ومن القهر والاخضاع.

> **إدوارد سعيد:** ولد في القدس في عام 1935، وتلقى تعليمه في مدارس القدس والقاهرة وماساتشوستس. حصل على الدكتوراه في عام 1964 من جامعة هارفرد. درَّس في جامعة كولومبيا حتى وفاته في عام 2003. اقترح فكرة أنه قبل أن يكون هناك استعمار غربي كان ينبغي أن يكون وجود لفكرة «الغرب» تمييزًا له من «الشرق». ولم يكن من الممكن ممارسة القوة الغربية في شكل احتلال إقليمي إلا إذا كان يُنظر إليها بوصفها جديرة بذلك وعزيزة الجانب. وإن كان يُنظر إلى الشرق بوصفه استبداديًا ومتخلفًا، فيمكن تسويغ توسُّع القوة الغربية إلى هذه المنطقة باعتباره أداة في خدمة التقدم.

يجادل سعيد مدلِّلًا على أن إنشاء الامبراطورية في التاريخ الغربي الحديث والحفاظ عليها لا يمكن اقتصار تفسيرهما على الناحيتين السياسية والاقتصادية، وهو كتب قائلًا:

كانت في قلب الثقافة الأوروبية، ولعقود طويلة، نزعة مركزية أوروبية بلا رادع ومن دون هوادة. وكان من شأنها أن راكمت الخبرات والأراضي والشعوب والتواريخ، ودرسَتها وصنفتها وتحققت منها وكذلك... وقبل كل شيء، عملت على استتباعها وإخضاعها عبر نفي هوياتها، إلا باعتبارها في ترتيب وجودي أدنى، من ثقافة أوروبا المسيحية البيضاء ومن فكرتها نفسها. ينبغي أن يُنظر إلى هذه السيرورة الثقافية باعتبارها فحوًى مناقضًا وحيويًا ومنبئًا وتنشيطيًا للآلية الاقتصادية والسياسية الحاضرة في مركز الإمبريالية المادي [195].

يهدف سعيد في كتابة **الاستشراق** إلى تقديم تفسير للاستعمار أشد تعقيدًا بكثير من ادعاء فانون الجريء ولكنه المفرط في اختزاليته بخصوص المنشأ الإنسانوي (humanistic) للاستعمار.

يجادل سعيد مدلّلًا على أن قبل أن يكون ممكنًا وجود عصر استعمار أوروبي، كان لا بد من وجود فكرة «أوروبا»، أو تصور وجود فضاء اجتماعي وجغرافي

يسمى «الغرب» مغايرًا لـ «الشرق». وفي رأيه أن فكرتي الغرب والشرق ليستا مُرَكّبتين جغرافيتين - حضاريتين طبيعيتين؛ فالشعوب التي تكوّن ما يسمى بلاد الشرق هي شعوب متباينة اللغة والثقافة والتاريخ والسياسة. ويختلف كثيرًا بدو شبه الجزيرة العربية عن الماندارين الذين حكموا الإمبراطوريات الصينية المتعاقبة، كما يختلفون عن رجال الصناعة الأميركيين، أو عن الموظفين المدنيين الفرنسيين. وإذا كان الاعتقاد اليوم هو أن الغرب والشرق حضارتان منفصلتان، لكل منهما هويته أو جوهره الخاص به، فسبب ذلك هو أننا انسقنا تاريخيًا نحو التفكير بهذه الطريقة. كانت المفاهيم الثنائية غرب/شرق والمغرب/المشرق موجودة منذ زمن بعيد، من أيام قدماء اليونانيين. ومع ذلك، لم تتكون شبكة من المعتقدات وتتطور وتتمأسس في الجامعات والمعاهد والحكومات والثقافة الجماهيرية وتُحْدث تقسيمًا حادًا بين المغرب والمشرق إلا في الفترة الممتدة بين القرنين الثامن عشر والعشرين في أوروبا.

بعد القرن الثامن عشر، نشأت في إنكلترا والولايات المتحدة وعبر أوروبا حكمة تقليدية تقول إن الغرب عقلاني ويشجع الحرية الفردية والديمقراطية، وهو الأداة التي تدفع التقدم الاجتماعي. في المقابل، اتفق المفكرون الغربيون على أن الشرق متخلف اجتماعيًا واستبدادي أو طفولي، وغير قادر على التطور والتقدم. وغالبًا ما كانت تُفهم دونية المشرق في إطار عرقي وجندري، فكان الشخص الشرقي يُتصوَّر بأنه غير أبيض، و«بدائي»، وذو سمات أنثوية نمطية كالاستكانة والتردد، والطفولية والبهرجة. وأطلق سعيد مصطلح «الاستشراق» على هذه الشبكة من الخطابات والتمثيلات والمعارف والمعتقدات الشعبية التي تشكل مفاهيميًا هذا التقسيم الرمزي العالمي.

من بين معتقدات الاستشراق الجامدة (dogmas) تلك... الفرق المطلق والمنهجي بين الغرب الذي يتصف بأنه عقلاني ومتقدم وإنساني ومتفوق، والمشرق الذي يتصف بأنه ضال ومتخلف ووضيع. ويتمثل المعتقد الجامد الآخر في أن الأفكار التجريدية عن المشرق... مفضَّلة دائمًا على الأدلة المباشرة المستمدة من الواقع الشرقي الحديث. أمّا المعتقد الجامد الثالث، فيتمثل في أن المشرق أبديّ، ومتماثل، وغير قادر على تحديد نفسه... والمعتقد الجامد الرابع يتمثل في أن المشرق في جوهره شيء إمّا يُخشى منه (الخطر الأصفر، جحافل المغول، الدول المستقلة البنية ضمن الكومنولث) أو شيء ينبغي السيطرة عليه (بواسطة التهدئة، البحث والتطوير، الاحتلال المباشر كلما أمكن ذلك) [196].

باختصار، تجذرت ثقافة مركزية أوروبية في المجتمعات الأنكلو - أميركية التي أكدت تقسيمًا جغرافيًا وحضاريًا وأخلاقيًا بين الغرب والشرق. وكان قدَر الغرب أن يحمل الحضارة والتقدم إلى الشرق.

كان الاستشراق من المقتضيات المركزية للإمبريالية الغربية، فكانت الأيديولوجيا الاستشراقية تحفز الاستعمار، حيث كان يُتخيل أن الغرب يحمل التقدم الاجتماعي والحرية إلى المشرق. ولو تُركت مجتمعات كالهند أو الصين أو العربية السعودية أو مصر لنفسها، لانجرفت إلى الركود والصراعات الأهلية التي لا تنتهي، وإلى الاستبداد. وبمعنى من المعاني، يجادل سعيد مدلِّلًا على أن الاستعمار جُعل ممكنًا لأن الدول المستعمِرة لم تر قط مصريين أو هنودًا أو فلسطينيين حقيقيين، بل كانت القوى الاستعمارية الغربية تتصور أن هذه الشعوب أمثلة لـ «المشرقي»، وبالتالي كانت تتصورهم طفوليين وأنثويين واستبداديين وغير ناضجين - وباختصار، كانت تتصور أنهم محتاجون إلى التوجيه الأخلاقي والعقلاني من الغرب من أجل تحضيرهم.

هومي بابا

ليس من المبالغة أن نقول إن أعمال فانون وسعيد شكلت حقل معرفة جديدًا بالكامل، هو حقل دراسات الخطاب الاستعماري. وفي حين تأثر هذا الحقل بالماركسية، ويواصل إصراره على الدور المهم للقوى الاقتصادية والسياسية العسكرية في تفسير ديناميات الاستعمار، ثمة تركيز على دور الثقافة المحوري، ولا سيما أن التركيز ينصبّ على الطريقة التي شكلت بواسطتها الأفكارُ «الغربية» عن الغرب والشرق وعن المغرب والمشرق تاريخ الاستعمار الأوروبي. في البداية، كانت دراسات الخطاب الاستعماري نتاج المفكرين الذين تمتد جذورهم في المجتمعات الاستعمارية، ولكن كان لهم أيضًا جذور في المجتمعات الغربية. كانوا مفكرين متموضعين في مكان ما في الفضاء الرمادي بين الاستعمار وما بعد الاستعمار، ومكَّنتهم نقطة الاستشراف الملتبسة هذه من فهم تعقيدات الحكم الاستعماري وفهم الديناميات المعقدة الدقيقة بين المستعمِر والمستعمَر.

يتمثل الافتراض الرئيس لدراسات الخطاب الاستعماري في فكرة أن الثقافة والسلطة مترابطتان. وتحديدًا، فإن اللغة والمعرفة ووسائل الإعلام والثقافة الشعبية والفن والأدب، وأي شيء آخر، هي أيضًا من أشكال السلطة. ومن شأن هذه الأشكال الثقافية أن تشكل سلوك النخب القوية والثقافة الشعبية، بحيث توفر الدوافع والمسوغات من أجل الممارسات الإمبريالية. واستحدثت الثقافة المركزية الأوروبية صورًا أو أفكارًا عن الغرب والشرق، وعن الحداثة والتقليد، وعن التقدم والجمود، والتي هي جزء لا يتجزأ من الاستعمار.

هومي بابا: ولد في الهند في عام 1949، وتلقى تعليمه في كلٍّ من الهند وبريطانيا، وتقلد مناصب أكاديمية مختلفة في الولايات المتحدة. يعمل حاليًا أستاذًا للغة الإنكليزية في جامعة هارفرد. وتشَّكل منظوره العلمي جراء تموضعه الاجتماعي الملتبس بين شاب وسن بلوغ مبكر في مستعمرة سابقة

وحياته كرجل بالغ في دولتين تمثلان قوتين إمبرياليتين رئيستين في القرن العشرين - بريطانيا والولايات المتحدة. ونوعه الأدبي المفضل هو المقالة. ويتكون كتابه الرئيس حتى الآن، والموسوم **موقع الثقافة**، من تجميع لمقالاته. وفي صُلب كتاباته محاولة لتقديم طبقات من التعقيد في فهم الديناميات الاستعمارية، فيدفعنا بابا إلى رؤية الالتباس والتناقض والانسياب، حيث يرغب كلٌّ من المستعمِر والمستعمَر في ألّا يرى سوى الانقسام الحاد والتعارض.

لئن كان كتاب **الاستشراق** هو نقطة انطلاق الدراسات في هذا المجال، فإنه ليس الكلمة النهائية فيها. تحمّل خلفاء سعيد ثقل أفكاره، ولكنهم أخذوا على عاتقهم أيضًا الالتزام بنقد هذه القامة المؤسِّسة. وُجه النقد إلى هذا الكتاب بسبب افتراضه فكرة مسطحة عن المشرق والمغرب؛ فبطريقة تعيد إنتاج الاستشراق، وجّه النقد إلى وجهة نظر سعيد في الخطاب المركزي الأوروبي عن الشرق والغرب بسبب تجاهله أو إسقاطه الاختلافات في الصور الغربية عن الشرق، والتى استُخدم بعضها لنقد الغرب. ويجادل النقادُ مدلِّلين على أن سعيد أهمل كذلك الصور التى كانت لدى غير الغربيين عن أنفسهم وعن الغرب؛ فغالبًا ما قاومت الشعوب التي احتلت «المشرق» التمثيلات المركزية الأوروبية واحتفظت بثقافتها الخاصة، أو ابتكرت ثقافات هجينة جديدة. باختصار، كانت العلاقة بين المستعمِرين الغربيين والمستعمَرين أعقد كثيرًا ممّا تصوره فانون أو سعيد.

جعل المنظّر في الآداب هومي بابا من تعقيد التجربة الاستعمارية والتباسها موضوعًا رئيسًا، فقدّم ثلاثة مفاهيم ثبت أنها كانت مؤثرة: الالتباس والمحاكاة والتهجين [(197)]، فحيث جادل سعيد مدلِّلًا على أن المجتمعات الأنكلو - أوروبية تنشئ الشرق إنشاء مفاهيميًا باعتبارة **الآخر** الأدنى منزلة من الغرب، يقترح بابا أن للغرب علاقة ملتبسة تجاه الشرق؛ إذ بقدر ما تَعرض المجتمعاتُ الغربيةُ المشرقي باعتباره مختلفًا وأدنى شأنًا، تكشف المركزية الأوروبية عن رغبة أو انجذاب أو حنين إلى المشرق بالقدر نفسه. يعمل المشرق باعتباره بديلًا محتملًا للغرب، وباعتباره **آخر** جذابًا على نحو يجعله مرغوبًا فيه ومحتذى. ولكن ما يزيد في التباسية الغرب أيضًا هو أن بقدر ما يعمد الشرق إلى صدّ الغرب، يتماهى الغرب مع الشرق. وبقدر ما يرى الغرب نفسه في الشرق، فإن للشرق أيضًا سلطانًا معينًا على الغرب، ويصبح خطرًا على الغرب. إنه يهدد بتقويض ادعاء الغرب بالتفوق، وهو ادعاء يعتمد على ادعاءاته بـ **آخرية** الشرق ودونيته. وبالتالي، فإن العلاقة بين الغرب والشرق - وهي التي تخدم بابا بوصفها نموذجًا للعلاقة بين المستعمِر والمستعمَر - ليست مجرد علاقة تعارُض، بل تنطوي أيضًا على فعل تماهٍ، ومزيج من التنافر والانجذاب، ونقطة لاستشراف السيطرة المهدِّدة دائمًا بخطر الانعكاس.

يقدم بابا فكرة المحاكاة لتزيد من تعقيد دينامية الاستعمار. هل السلطة مجرد معادلة خطية أحادية الجانب؟ هل يملك الغرب أو المستعمِر وحده السلطة؟ في الواقع، كان الاستعمار، خصوصًا الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر، ينطوي على «الحكم غير المباشر»؛ إذ اعتمدت القوى الاستعمارية، مثل بريطانيا وفرنسا، على الخاضعين للاحتلال من أجل الحفاظ على حكمها. واستطاعت بريطانيا أن تحكم الهند بواسطة آلاف عدة من الموظفين البريطانيين، وجيش بريطاني صغير، لأنها اعتمدت على الهنود لإدارة الحكم البريطاني وفرضه. أدار أبناء الهند الأصليون الحكمَ البريطاني من أجل الحصول على المناصب أو كسب الامتيازات. وكان البريطانيون معتمدين على الهنود؛ إذ كان على المستعمِر أن يجلب المستعمَر إلى دائرة الحكم الاستعماري. إن التواطؤ (collaboration)، وهو اعتماد متبادل بين المستعمِر والمستعمَر، جعل الحكم الاستعماري ممكنًا. ولكن هذا الوضع بالذات مكَّن المستعمَرين أيضًا: إذ يتعين عليهم أن يتعلموا ويتدربوا على مهارات الحكم. ويا للمفارقة، أوجد هذا التواطؤ رغبة لدى المستعمَرين في محاكاة المستعمِرين، وهي رغبة في الحكم كي يصبحوا متمتعين بالحكم الذاتي. وفي نهاية المطاف، بمجرد أن يدرك المستعمَر أنه يتمتع بمهارات الحكم وإمكاناته، وأن يكون حاكمًا لذاته، تنتفي الحاجة إلى المستعمِر. إن المحاكاة تهدد بتقويض الحكم الاستعماري. وبقدر ما كان الخضوع جزءًا لا يتجزأ من الدينامية الاستعمارية، كذلك هي المقاومة، حيث إنها جزء مكمل له.

ومن خلال مفهوم «التهجين» (hybridity)، اقترح بابا تحديًا أخيرًا لتأطير العلاقة ضمن مصطلحات ثنائية مسطحة (المستعمِر/المستعمَر، الحاكم/المحكوم)؛ فكما رأينا، فإن حالة التواطؤ الاستعمارية والاعتماد المتبادل حالة غير مستقرة أو دينامية. السلطة مائعة أكثر منها جامدة، والتماهي يموّه الحدودَ بين المستعمِر والمستعمَر. علاوة على ذلك، فإن حالة التواطؤ التي تجعل الحكم غير المباشر ممكنًا تعني أن المستعمَر لا يعتمد مهارات الحكم فحسب، بل يعتمد أيضًا لغة الحكم، وممارسات عرض الذات، وجماليات الحاكم وأحاسيسه. إن هذا المستوى الشديد العمق من التماهي أو المحاكاة ينسف الحدود النفسية والثقافية التي تفصل بين السلطة الاستعمارية والخاضعين للاستعمار. علاوة على ذلك، إن استنسب الخاضعون شيئًا من ثقافة المستعمِر، فإن الأخير يعتمد شيئًا من ثقافة الذات المستعمَرة، باعتبار أن ذلك شرط للتواطؤ. وبصيغة أخرى، يحدث التماهي والمحاكاة للمستعمِر والمستعمَر معًا. لا تُفهم الذوات والثقافات الاستعمارية فهمًا موائمًا عبر المصطلحات الثنائية بقدر ما تفهم عبر التهجين أو الخُلطة. ومرة أخرى، تتمثل خلاصة بابا في أن الاستعمار يشكل المستعمِر والمستعمَر بطرق أساسية.

ربما تبدو آراء بابا النظرية منتزعة عن السياق التاريخي، ولكنها تقدم مقاربة مفاهيمية ثرية للدراسة الإمبيريقية لديناميات الاستعمار. تجبرنا وجهة نظره على إيلاء الاهتمام الوثيق بأنماط التواطؤ والاعتماد المتبادل والابتكار الثقافي في الممارسة الاستعمارية؛ فبدلًا من مقاربة السلطة بوصفها تتدفق في طريق خطي أحادي الجانب من الحاكم إلى المحكوم، يؤكد بابا ثنائية تجاه السلطة حتى ولو تمتع الحكام بسلطة اجتماعية أكبر بشكل واضح؛ إذ إن سلطة الحكام محدودة دائمًا لأنهم يعتمدون على الخاضعين للاستعمار لفرض حكمهم، ولأنهم يتماهون مع الخاضعين للاستعمار، ويصبحون مرتبطين بهم بل ويرغبون فيهم. إن شرط الاعتماد والتماهي من المستعمِر يعطي المستعمَر المهارات ومجال المقاومة المحتملة، بل وقلب نظام حكم الاستعمار. وفي الوقت نفسه، ينشئ التماهي بالنسبة إلى المستعمَر علاقةً متناقضة مع السلطة الحاكمة. هل يرغب المستعمَر في أن يتخذ موقفًا إلى جانب المستعمِر أم أن يحل محل المستعمِر؟ ولو وضعنا السؤال بشكل معبّر أكثر، هل يحرك تماهي المستعمَر مع المستعمِر دينامية لإزاحة الحكم الاستعماري فحسب، ليصبح المستعمَرون حكامًا ذوي نمط استعماري جديد في أحوالٍ ما بعد استعمارية؟ يقدّم بابا، من خلال إلقائه لمحة خاطفة على تواريخ الحكمٍ ما بعد الاستعماري المختلطة في أفريقيا وغيرها، منظورًا نظريًا عن المعنى السياسي الواقعي للحركات القومية المناهضة للاستعمار في القرن العشرين.

قراءات مقترحة

Chambers, Iain and Lidia Curti (eds.). *The Postcolonial Question.* New York: Routledge, 1996.

Patrick, Williams and Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post - Colonial Theory.* New York: Columbia University Press, 1994.

Young, Robert. *Colonial Desire.* New York: Routledge, 1995.

Frantz Fanon, The Wretched of the Earth (New York: Grove Press, (191) 1968); C. L. R. James, The Black Jacobins (New York: Random House, 1963); Aimé Césaire, Discourse on Colonialism (New York: Monthly Review Press, 1972); Albert Memmi, The Colonizer and the Colonized .(Boston, MA: Beacon Press, 1974)

Frantz Fanon, Black Skin, White Masks (New York: Grove Press, (192) .1968)

.Fanon, The Wretched, p. 211 (193)

Edward Said, Culture and Imperialism (New York: Vintage, 1994), p. (194) .8

.Ibid., p. 222 (195)

.Edward Said, Orientalism (New York: Vintage, 1978), p. 301 (196)

.Homi Bhabha, The Location of Culture (New York: Routledge, 1994) (197)

خاتمة القسم الخامس

كما رأينا، يمكن القول جدلًا إن عصر التنوير كان نقطة تحول رئيسة في الفكر الاجتماعي؛ إذ فُهم السلوك البشري والمؤسسات الاجتماعية على أنهما شأن اجتماعي. وأيًّا كانت الأسس البيولوجية للدوافع البشرية، فإن أشكال حياتنا نتاج للعوامل الاجتماعية إلى حد كبير.

حاول عدد كبير من النظريات الاجتماعية الحديثة أن يحدد بالضبط أي العوامل الاجتماعية تولي أهمية - كما حاول الوصول إلى فهم لشكل الحياة البشرية والاجتماعية اليوم. كذلك، رغب المفكرون في العصر الحديث في أن يشرحوا المعنى الأخلاقي والسياسي للحياة الحديثة. بناء على ذلك، شكّل المنظّرون وجهات نظر مختلفة غالبًا ما كانت كل منها مقنعة جدًا، فقال ماركس إن الاقتصاد هو الذي يولي الأهمية الكبرى، وإن المجتمعات الحديثة ممزقة بين عالم تدفعه التكنولوجيا وأفكار الحرية قُدمًا وعالم منقسم بحسب الطبقة والتفاوت الاجتماعي. واقترح منظّرون آخرون آراء أخرى، فأولى فيبر وزنًا أكبر لدور السياسة والثقافة في تشكيل الحياة الاجتماعية، واعتقد أن البيروقراطية كانت تمثل التهديد الرئيس للحرية والفردية، وكان شديد التشاؤم بشأن مستقبل البشرية. ربما كان بارسونز الأكثر تفاؤلًا؛ فبسبب التأثير الذي مارسته عليه الثورات الديمقراطية والصناعية والتعليمية، وهو تأثير دافع قُدمًا، اعتقد أن الحرية تتقدم باطراد في العالم الحديث.

أمّا القامات التنويرية المهمة، من مونتسكيو إلى آدم سميث، وخلفاؤها في القرن التاسع عشر، من أمثال كونت وماركس وفيبر ودوركهايم، فإنها استحدثت بعد ذلك تقليدًا متينًا من تقاليد الفكر الاجتماعي. وينبغي لأي شخص يفكر في العالم الاجتماعي اليوم أن يتصارع مع رؤاهم الاجتماعية والأخلاقية عن العالم، فنحن جميعًا نقف على أكتاف عمالقة الفكر هؤلاء.

مع ذلك، أثيرت شكوك جادة حول بعض الأفكار الرئيسة الخاصة بتقاليد الفكر الاجتماعي هذا؛ فنحن شاهدنا صعود ما يسمى منظورات ما بعد الحداثة التي تحدّت بجدية كثيرًا من طرق التفكير المعتادة في المجتمع والحداثة، وهناك أعمال فوكو، على نحو خاص، التي يمكننا الحديث فيها عن الانقطاع الجاد عن قواعد النظرية. وفوكو عارض الآراء التقليدية الخاصة بالمعرفة الاجتماعية، كما أنه عارض الديناميات الاجتماعية والأخلاقية الخاصة بالحياة الحديثة. وثمة تحدّ مماثل اضطلع به المفكرون الاجتماعيون المرتبطون بالحركات الاجتماعية الخيرة والداعية إلى العدالة الجندرية والعدالة الجنسية والعرقية والدولية.

إن منظّري النسوية والمركزية الأفريقية والمثلية وما بعد الاستعمار شديدو الانتقاد لكثير من جوانب تقاليد النظرية الاجتماعية السائدة.

أولًا، يُنتقد ذلك التقليد لتجاهله الجوانب الرئيسة للحياة الاجتماعية؛ فالمنظّرون يسألون أين هي تحليلات الجسد والجنسانية والجندر والعرق والإمبراطورية والهوية الشخصية؟ ويتحدث ماركس عن العمل، ولكن ماذا عن عمل إنجاب الأطفال ورعاية أبدان البالغين وعقولهم، وهما كانا غالبًا عمل النساء؟ ويحلل دوركهايم تقسيم العمل في المجتمع، ولكن لا تجد في مؤلفاته أي تحليل لصنع التقسيمات بين الرجال والنساء، وبين الأعراق، وبين المواطنين الجنسيين. أمّا فيبر، فمن الغريب أن مقارناته البارعة بين الحضارات لشرح التحديث الغربي تقصر عن أخذ دور الاستعمار والإمبريالية في الاعتبار! لم يكن الأمر يقتصر على أن فرنسا أو بريطانيا أو هولندا كانت آخذة في «التحديث»، حيث تطورت هذه الدول على حساب مجتمعات كان يجري استغلالها واحتلالها.

ثانيًا، إن كان هذا التقليد النظري قد أهمل الجوانب الرئيسة للحياة الاجتماعية، فإن رواياتها المتعلقة بالحداثة مشوبة بالعوار أيضًا؛ إذ يفتقر تحليل ماركس الاقتصاد السياسي للرأسمالية إلى تحليل الجوانب الجندرية والعرقية والجنسية لنمط الإنتاج هذا. ومع كل البراعة في لوحة فيبر التي رسمها للبيروقراطية، فإنها افتقرت تمامًا جوانب الديناميات التنظيمية المجندرة والجنسية. وبالمثل، أين توجد في أعمال فيبر أو هبرماس أو غيدنز قصة تكوين معيار الجنسانية الغيرية؟ وكيف أصبحت الجنسانية الغيرية مرتبطة بما هو طبيعي وصحيح؟ بعد ذلك كله، كيف انتهى المطاف بهذا القدر الكبير من النظرية الاجتماعية - من كونت إلى بارسونز وهبرماس وكولينز - إلى أن يحكي قصة عن الحداثة تضع الغرب في المركز المفعم بالحركة، وبذلك اختزال دور ما هو غير غربي إلى لاعبين ضئيلين في عالم الدراما البشرية التاريخية؟

ثالثًا، يتحدى المفكرون المستندون إلى الهوية التقليد الذي يربط المعرفة الموضوعية بالعلم. من كوندورسيه ومرورًا بدوركهايم وبارسونز وبورديو، كان يُعتقد أن العلم، والعلم وحده، هو الذي يُنتج الحقائق الاجتماعية. إن الفلسفة والأدب والدين والحس العام والصحافة والتقاليد، هذه كلها قدمت الأفكار الاجتماعية الذاتية أو المتحيزة. وربما في مثل هذه الأفكار إفادة في العيش ولكنها ليست حقائق متينة؛ فالعلم وحده يمكنه السمو فوق التحيز والمصالح الاجتماعية والسياسية ليكشف عن العالم «كما هو».

لكن هذا الرأي عارضه بعض الناشطات النسويات والمثليين والمفكرين العرقيين النقديين ومنظّري ما بعد الاستعمار. وعلى سبيل المثال، وصفت ناشطات نسويات العِلمَ الغربي بأنه يتصف بالمركزية الذكورية (androcentric) [(198)]،

أو يعكس مصالح الرجال وقيمهم. ويتكشف اصطباغ العلم بالصبغة الذكورية في السوسيولوجيا، على سبيل المثال، في مسائله وموضوعاته الرئيسة (كالاقتصاد والحكومة بدلًا من الجندر والجنسانية والأسرة)، وفي تصنيفاته وتفسيراته الأساسية (كالعمل بأجر بدلًا من العمل المنزلي، أو التفسير الطبقي بدلًا من تفسيرات الدور الجندري)، وفي المنهجية (مثل المنهجية الكمية بدلًا من الإثنوغرافية). ويقال إن معايير المعرفة الاجتماعية نفسها مجندرة. وبالتالي، يقال إن تماهي المعرفة مع المعايير الموضوعية المحايدة قيميًا يعكس ثقافة الرجال الصورية المجردة. وفي المقابل، يُعتقد أن النساء يفضلن المقاربة الشخصية والإمبيريقية والحوارية والسياقية للمعرفة. وإذا جرت مُماهاة المعرفة العلمية مع قيم الرجال، فمن شأن ذلك أن يقلل من قيمة طرق المعرفة لدى النساء باعتبارها طرقًا أدنى شأنًا أو قبل علمية.

ينظر المفكرون السالكون منحى الهوية إلى العلم باعتباره سياسيًا؛ على سبيل المثال، أدى علم النفس والسوسيولوجيا دورًا مركزيًا في إنتاج وجهات نظر «علمية» تحدد المرأة بأنها أمومية وعاطفية وتهتم بالرعاية والإطعام. وتضغط هذه التعريفات على المرأة لتضطلع بدور الزوجة والأم والمزود للرعاية الاجتماعية (كممرضة أو سكرتيرة أو موظفة اجتماعية). وبالمثل، كان علم النفس قوة اجتماعية تكوينية تساهم في تشكيل ثقافة تنظر إلى الجنسانية الغيرية باعتبارها طبيعية وسوية، بينما تصم الجنسانية المثلية بالشذوذ والانحراف. وغالبًا ما كانت السوسيولوجيا في خطاباته المتعلقة بالانحراف و«الأسرة» ينظر إلى الجنسانية الغيرية والأسرة النووية باعتبارهما طبيعيين وصالحين. أنشأت العلومُ الاجتماعية المجتمعاتِ غير الغربية إنشاءً مفاهيميًا بوصفها متخلفة وبدائية وساكنة وسلطوية، فكان علم الاجتماع، من ماركس إلى هبرماس، مصدرًا رئيسًا لـ «الاستشراق» أو للتناقض بين الغرب الذي افتُرض أنه متفوق والشرق التابع الأدنى منزلة. وبالتالي، تنظر نظرياتُ الهوية تلك إلى العلم كما لو أنه وقع في شرك الممارسات الاجتماعية المتمثلة في الإقصاء والتهميش والانتقاص من القيمة، بدءًا من تبرير حرمان المثليين من حقوقهم المدنية ووصولًا إلى تعزيز الاستعمار باعتباره مساهمة في التقدم الاجتماعي. وهذا لا يعني نبذ العلم باعتباره شرًّا، ذلك أن العلم استُخدم كذلك لمحاربة نزعة الجنسانية الغيرية والتفرقة الجنسية والنزعة المركزية الأوروبية. تتمثل المسألة في أنه يقال إن السياسة تُشكل المعرفة الاجتماعية وتتشكل بها بطرق لم نُقرّها في المعتاد.

---

(198) من andras اليونانية، وتعني «رجل». (المترجم)

القسم السادس: تصحيحات وتمردات: نظريات النظام العالمي

مقدمة القسم السادس

افترضت النظرية الاجتماعية الحديثة، من كونت إلى هبرماس، أن الدولة - الأمة ذات السيادة هي الوحدة الأساسية للحياة وللتحليل الاجتماعيين الحديثين. كما أنها افترضت أن الدول - الأمم تتغير نتيجة ديناميات ثقافية واجتماعية داخلية بالدرجة الأولى؛ فأزمة الرأسمالية، على سبيل المثال هي، بحسب هبرماس، نتيجة للتناقضات الداخلية بين الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية لمجتمع محدد. وكان فيبر وبارسونز مقتنعَين بأن التنمية الغربية كانت مدفوعة بالتطورات الثقافية الداخلية التي بدأها القانون الروماني والمسيحية.

مع ذلك، أكد كثير من الباحثين اليوم نقطة معبّرة مفادها أن الدولة - الأمة لم تكن موجودة دائمًا. وعلى الرغم من أن هناك خلافًا كبيرًا حول أصل الدول - الأمم، فإن الباحثين يتفقون في معظمهم على أن عصر النزعة القومية والدولة - الأمة هو القرنان التاسع عشر والعشرين. وبنهاية الحرب العالمية الثانية، كانت جميع المجتمعات في الكرة الأرضية تقريبًا منظمة باعتبارها دولًا - أممًا. فبين عامي 1870 و1970 مثلًا، تحولت قارة أفريقيا من قارة تخلو من الدول - الأمم إلى قارة لا تتكون إلا من الدول - الأمم. واليوم تعترف هيئة الأمم المتحدة بنحو 194 دولة مستقلة.

لكن في عصر الانتصار الساحق للدولة - الأمة، بدأ الباحثون يشككون في سيادتها الفعلية. ويتساءل بعض الباحثين عمّا إذا كان عصر القومية في الواقع آخذ في التقهقر؛ إذ أعلن كثير من المفكرين الاجتماعيين والسياسيين عن بزوغ عصر ما بعد القومية الذي يتسم بعالمية النظام وسيطرة الحركات والهيئات الدولية. ومع ذلك، يؤكد نقاد اجتماعيون آخرون انتفاء احتمال عودة الممارسات الإمبريالية التي تذكّر بالقرن التاسع عشر. إن الغزو الأميركي للعراق، أو القمع الروسي لتطلعات الشيشان إلى كيان قومي، أو السياسة الإسرائيلية الداعمة للمستوطنات الاستعمارية في فلسطين، أو سحق الدولة الصينية لثقافة التِّيبت، هذا كله يوحي بأنه قد يكون من السابق لأوانه أن نغلق كتاب العصر الاستعماري.

نتناول بالفحص في الفصول التالية بعض وجهات النظر التي تتميز بدرجة عالية من الإثارة والتحدي، وتتعلق بشكل النظام القومي والعالمي اليوم. إن المناقشات التي تدور حول العولمة والطبيعة المتغيرة للرأسمالية ومسألة دور الامبريالية، هذه كلها تمثل تحديًا أمام مبدأين من المبادئ الرئيسة للنظام العالمي لعالم ما بعد الحرب العالمية الثانية: ألا وهُما سيادة الدولة - الأمة والاعتماد على المؤسسات الدولية والقانون الدولي لإنشاء نظام وسلم مدنيين في جميع أنحاء العالم.

الفصل الثامن عشر: من الأمة إلى العالم: ديفيد هيلد وماري كالدور

اعتاد كثيرون منا اليوم على التفكير في الشؤون الراهنة من منظور عالمي. ونعلم، إن جاز التعبير، أن الحوادث في جزء من العالم يمكن أن تؤثر في المناطق الأخرى من العالم. ولكن عندما نصل إلى توضيح مفهوم العولمة يظهر خلاف عميق. بصفة عامة، تشتهر في الولايات المتحدة وجهة نظر اقتصادية عن العولمة؛ إذ يدرك المفكرون الأميركيون، بدءًا من عالِم الاقتصاد الحائز جائزة نوبل، جوزف ستيغلتز، وحتى كاتب العمود في صحيفة **نيويورك تايمز**، توماس فريدمان، العولمةَ باعتبارها صنع عالم متكامل اقتصاديًا [(199)].

عمل توسعُ الأسواق على ربط مختلف مناطقَ العالم في شبكة من التبادلات التجارية، ويجري تداول البضائع والأموال ورؤوس المال والعمالة عبر الحدود الدولية بأرقام مذهلة وسرعة تحيِّر العقول. ويقول هؤلاء المفكرون إن المؤسسة الاستثمارية النموذجية اليوم هي مؤسسة متعددة الجنسيات، وأن حقل الاستثمار الرأسمالي حقل دولي، والعمالة المثالية كونية. باختصار، يجادل بعض المفكرين الأميركيين مدلِّلين على أننا نعيش ضمن نظام عالمي (global order) يوجهه اقتصاد عالمي. وهذه وجهة نظر قوية تشير طبعًا إلى سيطرة أميركا الاقتصادية على العالم، ولكنها ليست وجهة النظر الوحيدة بشأن العولمة.

في الطرف الآخر من المحيط الأطلسي، صاغ البريطانيون رؤية سوسيولوجية عن العولمة على قدر مساو من الإقناع؛ ففي ضوء تاريخ بريطانيا القريب، باعتبارها قوة عالمية، ألّا نتفاجأ من كون البريطانيين أكثر اعتيادًا على اعتبار الأمم جزءًا من الساحة الدولية. فإن كان الأميركيون يؤكدون الجوانب الاقتصادية من العولمة، فإن البريطانيين يؤكدون أبعادها الاجتماعية والسياسية. ولصوغ القول بصورة فضفاضة، نقول إن هناك «مدرسة فكرية» مميزة من علماء الاجتماع تساند منظورًا للعولمة فريدًا ومهمًّا من الناحية السوسيولوجية. والسوسيولوجيون هؤلاء الذين يتخذون من مدرسة لندن للاقتصاد مركزًا لهم والذين تضرب جذورهم في التقاليد الماركسية النقدية، يتفحصون ديناميات العولمة مفعَمين بالآمال ولكن مع شعور عميق بالمفارقة التاريخية.

ديفيد هيلد: ولد في عام 1951، يشغل حاليًا منصب أستاذ كرسي غراهام والاس للعلوم السياسية في مدرسة لندن للاقتصاد. من مؤلفاته *Models of Democracy* (**نماذج الديمقراطية**) (2006)؛ *Global Transformations* (**التحولات العالمية**)

(1999)؛ Cosmopolitanianism: A Defe*nce* (**الكوسموبوليتانية: دفاع عنها**) (2003)؛ *T*he Global Covenant: Alternative to the W*ashington Consensus* (**الميثاق العالمي: البديل الديمقراطي الاجتماعي لتوافق واشنطن**) (2004). يهدف هيلد إلى تقديم بديل للمنظور النيوليبرالي في ما يتعلق بالعولمة، وكذلك تقديم بديل لوجهة النظر المناهضة للعولمة التي طرحها بعض النقاد الراديكاليين. وهو يدافع عن رؤية سوسيولوجية معقدة للعولمة، كما أنه يدافع عن مقاربة كوسموبوليتانية للتنظيم العالمي. ويعتمد الأخير بدرجة أقل على السوق أو الاستراتيجيات القومية لحل النزاعات الدولية، وبدلًا من ذلك يشجع هيلد على تطوير مؤسسات مثل القانون الدولي ومحكمة العدل الدولية ليتمكنا من تأدية دور مركزي في التنظيم العالمي.

وعود العولمة: ديفيد هيلد

كان السوسيولوجي والمنظّر السياسي ديفيد هيلد شخصية رئيسة في صوغ الدراسات البريطانية للعولمة [(200)]؛ إذ إنه يرسم الخطوط العريضة لسوسيولوجية العولمة، التي تمثل صورة إمبيريقية قوية وتقويمًا أخلاقيًا - سياسيًا مقنعًا في آن.

اعتمادًا على البحوث العلمية الحديثة المعنية بتاريخ الأمم، يجادل هيلد مدلِّلًا على أن الدولة - الأمة لم تكن السمة البارزة في أوروبا في الحقبة التي تمتد تقريبًا من القرن الثامن وحتى القرن الخامس عشر؛ إذ كانت أوروبا خلال هذه الفترة تتميز بمنظومة حكم لامركزية ومجزأة. وكانت أراضيها تتكون من شبكة من الممالك والإمارات والمدن، وغيرها من مراكز القوى. كانت السلطة شخصية ومحلية، وإن كان ثمة سلطة سياسية شاملة واحدة، فهي العالم المسيحي أو الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي امتدت من ألمانيا حتى إسبانيا ومن شمال فرنسا حتى إيطاليا. وبينما كانت سلطتها العلمانية محدودة، كانت الكنيسة الكاثوليكية هي المنافسة الرئيسة للقوى الإقطاعية الأكثر رسوخًا محليًا.

تطورت الدولة الحديثة بوصفها تحديًا لسيطرة الكنيسة الكاثوليكية ولمراكز القوى الإقطاعية المتعددة التي كانت تطمح إلى تركيز سلطتها وجعلها مركزية. وظهرت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر أنظمة سياسية جديدة: الملكيات المطلقة في فرنسا والنمسا وإسبانيا وروسيا، والملكيات الدستورية في بريطانيا وهولندا. وكان ملوك أوروبا يدّعون امتلاكهم حقًا مشروعًا لحكم الأراضي والسكان، وذلك بمقتضى حق إلهي. وشرع هؤلاء الملوك في إنشاء جهاز إداري للدولة وجيش دائم وبيروقراطية محترفة ومنظومة للإدارة المالية، مّا مكّن حكمهم الاجتماعي لأراض شاسعة. باختصار، عملت الممالك الكبرى في القرنين السادس عشر والسابع عشر على استحداث العناصر الرئيسة للدولة الحديثة.

ما هي العوامل الاجتماعية التي أدت إلى تطوير سمات الدول الحديثة هذه؟ **أولًا**، كانت المنافسات والحروب المتوطنة بين الممالك تعلق أهمية على القوة العسكرية. وكانت أعمال تطوير جيش وأسطول دائمين والحفاظ عليهما وتمويلهما تستلزم استحداث إدارة سياسية مركزية. **ثانيًا**، دفع التنافس بين القوى الأوروبية كلَّ حكومة إلى تركيز السلطة السياسية لأجل تعزيز التنمية الاقتصادية. وانخرطت الدولة في تعزيز التجارة والصناعة وحماية ثروتها الوطنية من القوى الأجنبية. **ثالثًا**، أدى تزايد قوة الطبقة الوسطى وطبقة العمال بأجر إلى تعزيز تنمية الدولة الحديثة. ولمّا كانت الدولة تعتمد على تجنيد المواطنين في الجيش وعلى تشجيع التنمية الاقتصادية، احتاجت الحكومة إلى ولاء الشعب. وفي مقابل الولاء للوطن وخدمته، مُنحت الطبقات صاحبة المِلكية حقوق المواطَنة، ليصبح الأفراد الذي كانوا «رعايا» للمملكة أو تابعين لها «مواطنين» للدولة - الأمة. بالفعل، كانت الملَكيات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر آخذة في التحول إلى ما يشبه الدول - الأمم الديمقراطية التي تتميز بالانتخابات وسيادة القانون والاحزاب السياسية والمجال العام. وخلافًا للأنظمة الملكية التي كانت تلجأ إلى التقاليد أو الحق الإلهي لتبرير الحكم السياسي، لجأت الدول - الأمم الحديثة إلى قوة الشعب، وعبّرت عن المثل الأعلى الاجتماعي المتمثل في السيادة الوطنية والمجتمع الديمقراطي ذي الحكم الذاتي. وكان يُنظر إلى الدولة - الأمة بوصفها منظومة اجتماعية ذات سيادة وحاوية للديمقراطية.

إن تَشَكُّل الدولة الحديثة مختلف عن صعود الدولة - الأمة؛ فالدولة الحديثة تشير إلى منظومة إدارة سياسية تشمل سلطة سياسية مركزية، واحتكار السيطرة على وسائل العنف، وحدودًا جغرافية واضحة. وكما رأينا، كانت هذه الملامح موجودة لدى ممالك القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ إذ تنطوي فكرة الأمة على أن أعضاء المجتمع يتقاسمون تاريخًا وثقافة وهوية مشتركة. وقد أنشأت الممالك الأوروبية العظيمة دولًا قوية ولكنها لم تنشئ بالضرورة أممًا. وبصفة عامة، لم تتطور الدول - الأمم إلا في أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين.

اكتسب نموذج السيادة الوطنية تقبلًا ملحوظًا في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، حيث قيل إن كل دولة - أمة هي ذات سيادة واستقلالية داخل حدودها الخاصة بها. وأقر القانون الدولي لهذه الدول بسيادتها الإقليمية وتساويها الرسمي وحقها في توطيد قوانينها الاجتماعية والسياسية الخاصة بها.

ومع ذلك، ناقض الواقعُ مبدأ السيادة الوطنية هذا؛ فمنذ القرن الثامن عشر تقريبًا وإلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، كان كثير من الأمم الأوروبية دولًا إمبريالية. ومارست الإمبراطوريات العالمية، كالإمبراطوريات البريطانية

والفرنسية والألمانية، سيطرةً كبيرة عبر الكرة الأرضية. وفي الواقع، ساهم الاستعمار في قيام نظام عالمي مترابط، وأدى الدمار الذي سببته الحرب العالمية الثانية إلى تقهقر هذه الإمبراطوريات. وشهد نشوء عصبة الأمم ومن بعدها الأمم المتحدة القبولَ التدريجي لأشكال مدنية سلمية من التنظيم الدولي بدلًا من السياسة الواقعية (Realpolitick) التي انتهجتها الإمبريالية والاستعمار. ويعتقد هيلد أن نظامًا دوليًا جديدًا قد تشكل مُهيئًا الامكانية لنظام عالمي مدني.

النظام العالمي اليوم

على الرغم من مبدأ السيادة والاستقلال الوطني المعلن خلال القرنين الأخيرين، اشتبكت الدول - الأمم في علاقات اعتماد متبادل مع المجتمعات والدول الأخرى. والعولمة، بهذا المعنى، ليست جديدة؛ إذ إنها تعني ببساطة الترابطَ التبادلي (interconnectedness) بين المجتمعات. أمّا الجديد، فهو، بحسب قول هيلد، كثافة العولمة ونطاقها منذ الحرب العالمية الثانية. إن نطاق الصلات المجتمعية وكثافتها وتدفقات البضائع والموارد والناس ورأس المال والثقافة عبر الحدود الوطنية هي أمر فريد تاريخيًا. واليوم أصبحت الأمم، كل الأمم، جزءًا لا ينفصم من نظام عالمي (global order).

يتميز هذا النظام العالمي بالخصائص التالية:

الاقتصاد العالمي: إن المجتمعات اليوم جزء من الاقتصاد الدولي، وهي بالتالي تمارس سيطرة أقل على اقتصاداتها الوطنية؛ فبدءًا من أغنى الأمم، مثل الولايات المتحدة واليابان، وحتى أفقر الدول في أفريقيا، تعتمد الاقتصاديات الوطنية على التقسيم الدولي للعمل، وعلى التدفقات المالية العالمية وعلى تدفق السوق العالمية. على سبيل المثال، تتحمل الشركات المتعددة الجنسيات مسؤولية ما يقرب من ثلث الإنتاج العالمي، و70 في المئة من التجارة العالمية، و80 في المئة من الاستثمار الأجنبي المباشر. وتعمل كشركات دولية ذات شبكات عالمية، وتؤسس مشروعات استثمار في مناطق متعددة في العالم. إن الإنتاج الاقتصادي إنتاج دوليٌ في قطاعات كثيرة من الاقتصاد، مثل صناعة السيارات والإلكترونيات والنسيج. وبالمثل، تمارس الأمم سيطرة أقل على رأس المال وعلى المعاملات المالية، إذ تعمل المصارف الدولية والأسواق وأنظمة الأوراق المالية والعملات خارج سيطرة فرادى الأمم إلى حد كبير. وتؤدي لندن وطوكيو ونيويورك اليوم دورها بوصفها مراكز مالية عالمية.

تتمثل إحدى نتائج تدويل الحياة الاقتصادية في استصعاب الحكومات الوطنية إدارة اقتصاداتها؛ على سبيل المثال، أدت الأزمة النفطية في الشرق الأوسط في سبعينيات القرن العشرين إلى أزمة اقتصادية في جميع أنحاء العالم الغربي، ذلك أنه عندما ترفع الدول المنتجة للنفط الأسعار يتأثر المنتج

والمستهلك في العالم كله بحيث يدفع أكثر في مقابل السلع والآلات والنقل ونفقات المعيشة اليومية.

كما أن توحيد الاقتصاد العالمي وتوطيده يعنيان سوق عمالة عالميًا. واليوم، يعبر مزيد من العمال الحدود الوطنية بحثًا عن وظائف أو فرص اقتصادية جديدة. ويتدفق المهاجرون إلى أوروبا من شمال أفريقيا والجمهوريات السوفيايية السابقة. وأصبح العمال من المكسيك وأميركا اللاتينية جزءًا لا يتجزأ من الاقتصاد الوطني في الولايات المتحدة. وعانت الهند «هجرة الأدمغة» (brain drain) بفعل هجرة المهنيين الهنود إلى بريطانيا والولايات المتحدة من أجل الحصول على وظائف في قطاع التكنولوجيا المتفوقة.

السياسة العالمية: نحن نعيش في زمن تتجاوز فيه كثير من المشكلات الاجتماعية الحدود بين الدول، كالانتشار النووي [(201)] والإرهاب والفقر والاحتباس الحراري العالمي وأزمات اللاجئين. وردًّا على هذه المشكلات العالمية، تطورت منظمات وحركات عابرة للحدود الوطنية؛ على سبيل المثال، في عام 1909 كان عدد المنظمات غير الحكومية 176 منظمة، وبلغ في عام 1989 نحو 5000 منظمة.

تتنوع هذه المنظمات غير الحكومية بين الاتحاد الدولي للاتصالات [(202)] وجمعيات الأرصاد الجوية العالمية والبنك الدولي واليونيسكو (منظمة الأمم المتحدة للعلوم والتربية والثقافة) ومنظمة العفو الدولية. وتعالج هذه المنظمات العابرة للقومية المسائل التي تؤثر في الأمم من دون أن تتمكن هذه الأمم من معالجتها بسهولة.

إن المشكلات البيئية من مثل الاحتباس الحراري العالمي واستنفاد طبقة الأوزون والمخاطر التي تهدد بعض أنواع الأحياء والأمطار الحمضية والتلوث الصناعي، هي كلها من المخاوف التي تشغل العالم اليوم، وبالتالي ينبغي لفرادى الدول أن تتعاون لحماية المنظومات الإيكولوجية. وقد أنشئت المنظمات والمعاهدات والاتفاقيات الجديدة العابرة للدول لتسهيل مثل هذا التواطؤ. وتشكلت حركات اجتماعية جديدة ردًّا على المخاوف البيئية العالمية. وعلى سبيل المثال، أسست منظمة «الخضر» (Greenpeace) في عام 1971، وبحلول منتصف التسعينيات، أصبح لديها أكثر من 6 ملايين عضو، وزادت إيراداتها على 100 مليون دولار. وتنخرط هذه المنظمة في مجموعة من الأعمال السياسية، بدءًا من العروض والمسيرات الإعلامية، وحتى ممارسة الضغط وتعزيز السياسات الدولية لمساءلة فرادىالدول. ولديها مجلس إدارة متطور وممثلون من عشرات الدول يدرسون المخاطر التي تهدد الحفاظ على التنوع البيولوجي البيئي، باعتبارها مشكلة عالمية تتطلب استجابة عالمية.

أو تمعّن في صندوق النقد الدولي الذي أُسس في عام 1944، فأُنشئ في البداية للإشراف على علاقات العملات العالمية. ويوفر اليوم المشورة

الاقتصادية الفنية والقروض للاقتصادات الوطنية التي تتعرض لضغوط شديدة. ويمكن أن يطلب الصندوق من دولة معيّنة أن تغير سياساتها الاقتصادية تغييرًا أساسيًا من أجل أن تحصل على الدعم الفني والمالي. وتصبح سيادة الدول التي تعتمد على الصندوق محدودة بشكل جدي، فأصبح الصندوق بمعية البنك الدولي، المنخرط في السياسة التنموية بشكل رئيس، قوةً عالمية مؤثرة تشكل الحياة الاقتصادية والاجتماعية المحلية لكثير من الأمم.
شهدت فترة ما بعد الحرب أيضًا صعود منظمات سياسية دولية ذات تأثير مباشر في الأمم. وعلى سبيل المثال، يضع الاتحاد الأوروبي السياسات ويمرر القوانين ويصدر التوجيهات الإدارية التي من شأنها أن تحد من السيادة الوطنية للدول الأوروبية المنفردة. ويُوجَّه الأعضاء في الاتحاد الأوروبي إلى اجتناب تجاوز مستويات معيّنة من الديون والبطالة والتضخم كي يحافظوا على عضويتهم في الاتحاد. وأنشأ الاتحاد الأوروبي محكمة العدل الأوروبية التي تنظر في النزاعات بين الأمم أعضاء الاتحاد، وتفرض عليها مسؤولية تنفيذ قراراتها.
الأمن العسكري العالمي: يشير هذا إلى ترتيبات الدفاع المتعددة الأطراف والجماعية، وإلى التنسيق العسكري الدولي الذي يؤكد إضعاف السيادة العسكرية الوطنية؛ على سبيل المثال، يدعو حلف شمال الأطلسي (الناتو) إلى تدويل الأمن، حيث إنه، بقيادته العسكرية المشتركة التي يرئسها القائد الأعلى لقوات التحالف في أوروبا، يتخذ القرارات المتعلقة بالأمن العسكري والتي تمثل المصالح العابرة للحدود أو المصالح الإقليمية لا المصالح الضيقة لدول بعينها. وتكاد تكون الأمم كلها اليوم جزءًا من شبكات عسكرية تتجاوز السيادة الوطنية وتحد منها.
القانون الدولي: على الرغم من وجود قوانين تنظم العلاقات بين الأمم منذ القرن السابع عشر على الأقل، لم تكن تتوافر دائمًا شبكة من المنظمات القانونية الدولية والمحاكم الدولية والقوانين الدولية التي تنظم أيضًا الممارسات الوطنية المحلية. فمثلًا، صدر منذ الحرب العالمية الثانية كثير من القوانين، ووُقِّعت معاهدات تعترف بحقوق الإنسان، وليس مجرد الحقوق المدنية أو السياسة القائمة على أساس وطني. وبحلول عام 2005، وصل عدد الدول التي وقّعت إعلان حقوق الإنسان في الأمم المتحدة إلى 140 دولة من مجموع 190 دولة. واعتمدت منظمة الوحدة الأفريقية في عام 1981 ميثاق حقوق الإنسان والشعوب، وأنشأت لجنة لتعزيز حقوق الإنسان وتطبيقها. وفي عام 1950 أقر الاتفاق الأوروبي لحماية حقوق الإنسان والحريات الأساسية مبدأً جديدًا مفاده أن المواطن الفرد يمكنه أن يشرع في إجراءات ضد حكومته بالاستناد إلى المبادئ الدولية لحقوق الإنسان. ولا يمكن الدولة أن تعامل مواطنيها على النحو التي تراه هي موائمًا؛ إذ تعمد المنظومات الدولية للقانون

إلى تحميل المسؤولية لفرادى الدول - الأمم، حيث إن الفرد هو اليوم محط أنظار الحماية القانونية والأخلاقية باعتباره مواطنًا عالميًا.

الثقافة العالمية: تقع الثقافة والهوية الوطنيتان المتميزتان في مركز فكرة الدولة - الأمة؛ إذ تدعي كل دولة أن مواطنيها يتقاسمون تاريخًا مشتركًا وثقافة مشتركة تربط في ما بينهم بوصفهم جماعة فريدة. واليوم تواجه هذه الفكرة تحديًا بفعل تشكّل ثقافة عالمية. فمثلًا، أصبحت الإنكليزية هي اللغة السائدة في جميع أنحاء العالم على الرغم من مقاومة كثير من الأمم. وعندما برزت الولايات المتحدة باعتبارها القوة العظمى الوحيدة، أصبحت ثقافتها الوطنية، كبرامجها التلفزيونية وأفلامها وموسيقاها وفنونها، ثقافة عالمية.

أدت التقنيات الجديدة المتصلة بثورة الاتصالات، إلى جانب تكتلات الإعلام المتعدد الوسائط التي تعمل عبر الحدود الوطنية، إلى إضعاف الصلة بين الموقع الفعلي الذي يعيش فيه المرء وخبرته الثقافية؛ إذ تمنح شبكات الاتصالات السلكية واللاسلكية في جميع أنحاء العالم حق الوصول إلى المعلومات والأشكال الثقافية (التلفزيون، الأخبار، الإنترنت، مواقع شبكة المعلومات) بغضّ النظر عن منشئها. ويجري تداول المنتوجات الثقافية، من أخبار وأفلام وثائقية إلى مسلسلات تلفزيونية (مسلسلات درامية طويلة soap operas) وموسيقى شعبية، إلى احتجاجات وفنون في جميع أنحاء المجتمعات. وأصبح لدى الناس إمكانية الوصول إلى عوالم لم يصادفوها من قبل، وربما لا يلتقونها أبدًا في الزمن الحقيقي. وما دام الناس مرتبطين بشبكات الاتصالات، فإننا نعيش مع وعي عميق بكوننا جزءًا من كون عالمي، بصرف النظر عن محل سكننا الفعلي.

لا تعني الثقافة العالمية بالضرورة أن لدى الجميع الثقافة نفسها، بل تبقى التباينات الثقافية المحلية والإقليمية والوطنية. وفي الواقع، يجري في كثير من الحالات الدفاع بشكل أكثر تعمدًا عن التقاليد والأعراف الثقافية المحلية أو الوطنية عندما يقاوم مواطنو الأمة الديناميات الثقافية العالمية.. ولكن ذلك يعني أن هناك وعيًا متزايدًا بأننا نحيا في بيئة ثقافية عالمية.

العولمة والديمقراطية

إن الأمم اليوم غارقة في شبكات اقتصادية وإدارية وقانونية وثقافية تحد من استقلالها وسيادتها؛ إذ ما عاد في وسعنا أن نفترض أن الدولة - الأمة ذات السيادة هي حجر الزاوية في السياسات الديمقراطية في عالم تشكله على نحو متزايد قوى العولمة. وتثار مسائل جديدة حول مساءلة السلطة السياسية، وحول التمثيل السياسي والمشاركة السياسية في ضوء العولمة؛ فنظرًا إلى أن السلطة آخذة في الانتقال من الدولة - الأمة إلى الهيئات العابرة للحدود الوطنية، أو نظرًا إلى تقاسم السلطة بين الوكالات الاجتماعية الوطنية

والعالمية، يلزمنا أن نعيد النظر في مسائل التمثيل الديمقراطي والمساءلة الديمقراطية.

يجادل هيلد مدلِّلًا على أن الديمقراطية في عصر العولمة تتطلب توطيد الممارسات الديمقراطية على مستوى دولي؛ فكما توجد منابر ديمقراطية للنقاش العام في الدول - الأمم، مثل البرلمانات أو المؤتمرات، لا بد أيضًا من أن يحدث الشيء نفسه على المستوى الدولي. باختصار، نحن بحاجة إلى هيئات عالمية للتشاور العام وصنع القرار. في هذا الصدد، يناصر هيلد فكرة بشأن الديمقراطية الكوسموبوليتية (cosmopolitan democracy). وفي موازاة الهيئات السياسية المحلية والإقليمية في الدول - الأمم، ينبغي أن يكون هناك وكالات سياسية عالمية للتشاور. في الواقع، جرى فعلًا وضع تصور لهذه الفكرة عن الديمقراطية العالمية، وتحققت جزئيًا في هيئة الأمم المتحدة وفي الاتحاد الأوروبي وفي وكالات قانونية أخرى عابرة للقومية؛ إذ إن في صميم هذه المؤسسات السياسية العالمية فكرة أن الضبط على المستوى العالمي شرط للنظام الدولي، وأن مثل هذا الضبط يجب أن يشمل تمثيل جميع دول العالم ومشاركتها.

يعترف هيلد بأنه سيكون من الصعب إرساء الممارسات الديمقراطية على المستوى العالمي، وسيُواجَه ذلك بمقاومة شديدة. ومع ذلك، فإن في ظل الديناميات الاجتماعية والسياسية الدافعة نحو العولمة والتي تقيد السيادة الوطنية، يكون الخيار إمّا حكم الدولة وإمّا كتلة من الدول الأشد قوة مع الفوضى والحروب، وإمّا إنشاء هيئات وممارسات ديمقراطية تتيح إمكانية وجود شكل مدني للنظام العالمي.

إن إنشاء ديمقراطية عالمية سوف يتطلب مجتمعًا مدنيًا عالميًا، بمعنى المجال الذي ستمثل فيه المنظمات والحركات الاجتماعية مصالح مختلف سكان العالم وبرامجهم. كما سيتطلب ذلك مجالًا سياسيًا عامًا عالميًا مكونًا من هيئات تشريعية وتشاورية دولية تنجز الأعمال اليومية الخاصة بالضبط العالمي. وينبغي أن تصبح منظمات كالأمم المتحدة أو محكمة العدل الدولية راسخة وفعالة، بحيث تصبح القرارات التي تتخذها هذه المنظمات العالمية ملزمة لفرادى الأمم. كما أنه سوف يلزم المؤسسات الديمقراطية العالمية سلطة إدارية حقيقية لتنفيذ القوانين والسياسات في جميع أنحاء العالم. والأهم من ذلك كله أن تقبل فرادى الدول، ولا سيما القوية منها، بالقيود السياسية على سيادتها. ولن يعني هذا أن فرادى الدول ستفقد كل سلطتها، وإنما يعني أنه سيكون عليها أن تتعلم كيف تتقاسم تلك السلطة. وستكون هذه المنظمات المدنية والسياسية والإدارية العالمية مُكمِّلة للدول - الأمم.

المجتمع المدني العالمي: ماري كالدور

كما رأينا، يعتقد هيلد أن العولمة تمثل فرصًا وتحديات سياسية جديدة؛ ففي ضوء تكثيف التبادلات بين الأمم بشكل فريد في نوعه تاريخيًا، وفي ضوء التدفق السريع للمال والبشر والصور ورأس المال عبر الحدود الوطنية، تنتفي كفاية الاستجابة الوطنية وحدها للمتطلبات الملحة. لذا، ينبغي لعالم الدول أن يطور منظمات ومبادئ اجتماعية وسياسية عابرة للحدود الوطنية لضبط النظام العالمي. وثمة سؤال لا يزال قائمًا: نظرًا إلى ضعف هيئة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى، هل فكرة النظام العالمي الديمقراطي فكرة طوباوية، أم هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأنها احتمال واقعي؟

تقترح ماري كالدور - وهي زميلة هيلد في مدرسة لندن للاقتصاد - أن فكرة الديمقراطية العالمية هي في الواقع إمكانية تاريخية حقيقية. وكتابها *Global Civil Society* (**المجتمع المدني العالمي**) محاولة لرسم مخطط لمعنى النظام الديمقراطي المدني وآفاقه على مستوى عالمي [(203)]. تجسِّد كالدور، من مناحي عدة، مزيجًا من الباحث والناشط أو، بالمصطلحات التي استخدمناها في مقدمة القسم السادس، مُنظّرًا خطابيًا وأخلاقيًا. تشكلت أفكارها بفعل الحركات الاجتماعية في الغرب، ولا سيما التمردات التي قامت في أوروبا الشرقية في أواخر ثمانينيات القرن العشرين. وكانت كالدور مراقبة ومشاهِدة لتلك الحركات من أجل السلام والعدالة الاجتماعية.

لنبدأ من فكرة المجتمع المدني. في العموم، يفكر الباحثون في المجتمع المدني باعتباره يشير إلى الأوضاع الاجتماعية التي في ظلها يستطيع الأفراد المساهمة في حوكمة (governance) المجتمع من خلال تشكيل الرأي العام والسياسات العامة. وفي بعض الأحيان، يُنظر إلى المجال المدني (civil sphere) باعتباره الحقل الاجتماعي بين الدولة والأسرة، والذي من شأنه أن يشمل التجمعات الطوعية (voluntary associations) والحركات الاجتماعية ووسائل الإعلام، والاقتصاد. وبهذا المعنى، يكون المجتمع المدني هو المجال الاجتماعي الذي يرتبط الأفراد فيه بعضهم ببعض، ويشكلون مجموعات أو منظمات، ويعبِّرون عن حاجاتهم ورغباتهم، وينخرطون في المناظرات والتنافس على السياسات والمعايير الاجتماعية، ومن خلال هذا الفعل الجماعي يشكلون تاريخهم. وبمعنى من المعاني، إن المجال المدني هو الحقل الذي يعبّر فيه الأفراد عن إحساسهم بملكية المجتمع، ويطالبون فيه باستحقاقهم في تشكيل المجتمع بما يتفق مع مصالحهم وأفكارهم [(204)]. ومن شأن المجتمع المدني المتين أن يحد في الحال من سلطة الدولة على الفرد، ويُمكِّن الأخير من تقديم دعاويه على الأولى.

> **ماري كالدور:** ولدت في عام 1946، وتعمل أستاذة في مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية (LSE)، كما أنها تدير قسم دراسة الحوكمة العالمية في مدرسة لندن للاقتصاد. تشمل مؤلفاتها *The Imaginary War* (**الحرب المتخيَّلة**)

(1990)؛ *New and Old Wars* (**الحروب الجديدة والقديمة**) (1999)؛ *Global* Civil Society: *Answer to War* An (**المجتمع المدني العالمي: جواب على مسألة الحرب**) (2003).
كانت من الأعضاء المؤسسين في حركة «نزع السلاح النووي الأوروبي» (END)، كما أنها أسست «جمعية مواطني هلسنكي» وتشارك في رئاستها.
تجادل كالدور مدلِّلة على أن في بيئة اجتماعية عالمية ينبغي أن يكون الضبط الاجتماعي عالميًا أيضًا. ومع ذلك، لكي يكون الضبط العالمي فعالًا، لا بد من وجود مجتمع مدني عالمي. تعتقد كالدور أن عناصر النظام المدني العالمي موجودة أصلًا، ولكن يظل السؤال مطروحًا حول ما إذا كان هذا النظام سيعمل على تطوير السلطة التي تفرض المبادئ العامة للنظام المدني وللعدالة.

على الرغم من أن المجتمعات المدنية كانت موجودة في أوروبا على امتداد قرون عدة، تجادل كالدور مدلِّلة على أن المجتمع المدني اليوم ما عاد محصورًا داخل حدود الدولة الإقليمية؛ إذ تشكل النظام المدني العالمي منذ الحرب العالمية الثانية، وذلك واضح في انتشار القوانين الدولية والمنظمات الدولية والحركات الدولية والمعاهدات الدولية. وعلى سبيل المثال، تؤكد كالدور عولمة الحركات الاجتماعية، إذ تقول: «سواء كنا نتحدث عن منشقين منعزلين في أنظمة حكم قمعية، أو عن عمال معدمين في أميركا الوسطى أو آسيا، أو حتى عن أصوليين دينيين وقوميين متعصبين، فإن الذي تغير هو الفرص المتاحة للربط بين جماعات ذات تفكير متشابه في أجزاء مختلفة من العالم، والفرص المتاحة لمعالجة المطالب الموجهة إلى الدولة، بل والموجهة إلى المؤسسات العالمية والدول الأخرى» [205]. في هذا الصدد، تجادل كالدور مدلِّلة على أن ثورات 1989 التي قامت في أوروبا الشرقية وأدت دورًا رئيسًا في إسقاط الإمبراطورية السوفياتية كانت قد جُعلت ممكنة بفضل الخطاب العالمي الخاص بحقوق الإنسان، وبفضل محاكم العدل الدولية ووسائل الإعلام العالمية وحركات السلام العابرة الحدود. باختصار، جعل المجتمع المدني العالمي من ثورات 1989 أمرًا ممكنًا.

ومع ذلك، إذا لم تكن هناك دولة عالمية أو لم يكن هناك مجتمع عالمي، فما الذي يفعله النظام المدني العالمي بالضبط؟ إن مثله مثل المجتمع المدني الوطني، فهو يهدف إلى ضبط الشؤون العالمية أو التفاعلات بين الدول. ومن أهم حجج كالدور قولها إن المجتمع المدني العالمي المتين سيجعل من الممكن خفض العنف بين الدول إلى حد كبير. اسمحوا لي أن أشرح ذلك.

قبل الحرب العالمية الثانية كانت العلاقات بين الدول محكومة في المقام الأول بالقوة والتهديدات باستخدام القوة، ومحكومة في نهاية المطاف بالتدخل العسكري أو الحرب. حربان عالميتان وعدد لا يحصى من الحروب الإقليمية ووقائع إبادة جماعية؛ هذا كله شاهد على تاريخ من العلاقات الهمجية

بين الدول. وكما تقول كالدور، كان لدينا نظام مدني داخل الأمم (على الأقل في أفضل الحالات)، في حين ساد بين الأمم نظام همجي. ومن شأن المجتمع المدني أن يُمكِّن من توسيع النظام المدني ليمتد إلى الساحة الدولية. سوف تُحكم العلاقات بين الدول بموجب القانون والمبادئ الأخلاقية، مثل احترام حقوق الإنسان وحقوق الأقليات، وإلى غير ذلك. وبطبيعة الحال، سوف تكون بين الأمم دائمًا منافسات ونزاعات، بل وحتى «حروب من دون دول»، مثل النزاعات القومية في إسبانيا (الباسك) أو روسيا (الشيشان) أو السياسات الإرهابية لتنظيم القاعدة، غير أن من شأن مجتمع مدني عالمي حيوي أن يمكّن من تقليص احتمال نشوب الحروب العالمية التي تشكل اليوم تهديدًا حقيقيًا للبشرية جمعاء.

ما هي التوقعات لمجتمع مدني عالمي؟ إن كالدور متفائلة ولكن بحذر؛ إذ إن ما يمنحها الأمل هو انتشار الحركات الاجتماعية في فترة ما بعد الحرب. نظرًا إلى أن مشكلات اجتماعية كثيرة يُنظر إليها باعتبارها مشكلات وصراعات عالمية، سواء كانت بيئية أو متعلقة باللاجئين أو بالتفاوت الاقتصادي، نشأت منظمات وحركات دولية وتطورت لمعالجة هذه الشواغل. وتؤكد كالدور أهمية الحركات الاجتماعية المنظمة حول السلام وحقوق الإنسان وحقوق المرأة والمثليين والمثليات والسكان الأصليين، باعتبار أنها تعبّر عن المحرومين، وتطرح أمورهم على ساحة عامة عالمية.

ترى كالدور في المنظمات المدنية إمكانية مراقبة الحكومات الوطنية القمعية وغير المتسامحة. وبقدر ما تستطيع منظمة العفو الدولية أو أوكسفام [(206)] أو منظمة أطباء بلا حدود أن تُعَرِّض الحكومات الوطنية للمساءلة تجاه المبادئ القانونية والإدارية الدولية، يعمل المجال المدني العالمي على نشر حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، ساهم الضغط العالمي المُمارَس على جنوب أفريقيا (المقاطعة، حشد منظمات حقوق الإنسان العالمية، الحركات المناهضة للعنصرية) في إنهاء نظام الفصل العنصري. وفي أفضل الحالات، تنشئ الحركات الاجتماعية شبكات مدنية دولية عابرة للحدود، تأخذ على عاتقها مهمة تمكين الديمقراطية والنظام المدني العالمي.

تتصف كالدور بأنها واقعية المذهب، وبالتالي ينبغي تقويم إمكانية توسيع السلم المدني والعدالة المدنية في جميع أنحاء العالم في ضوء الوقائع الفعلية. وساهمت ثورات 1989 في إنهاء الحكم السوفياتي، ولكن بدلًا من تأكيد نظام عالمي متعدد الأقطاب، حاولت الولايات المتحدة تأكيد هيمنتها الأحادية القطبية على العالم. وعلى الرغم من أن القوة المتنامية لشرق آسيا تمثل توازنًا مضادًا، فإنه ليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كان لدى هذه القوى الآسيوية الجديدة التزام قوي تجاه مُثل حقوق الإنسان وحقوق الأقليات والنظام العالمي المدني.

علاوة على ذلك، لدى كالدور رأى مشوش في ما يخص التأثير الدولي للحركات الاجتماعية الحاثة على الديمقراطية؛ فمن ناحية، كانت هذه الحركات قد تمأسست في «الشبكات المدنية» العابرة للحدود والتي تحافظ على اتصالات على مستوى القواعد الشعبية، بينما تواصل العمل من أجل العدالة والتغيير الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، يجري - على نحو متزايد - تبديل هذه المنظمات بمنظمات غير حكومية، أو منظمات دولية غير حكومية. وبحسب دراسة إحصائية في عام 2000، كان هناك 13,000 منظمة غير حكومية تضم أكثر من ربع مليون عضو. ولا غنى لمجتمع مدني متين عن هذه المنظمات، لأنها تعبّر عن السكان المحرومين، وتقدم لهم المساعدة والمهارات والموارد. ولكنها منظمات محترفة ذات توجه خدميّ أكثر منها حركات دفاع وتأييد. علاوة على ذلك، يمكن المصالح والالتزامات الوطنية أن تسيطر السيطرة بسهولة على المنظمات غير الحكومية بسهولة. وممّا يعترض آمال كالدور في الديمقراطية العالمية أيضًا القوة المتنامية - وطنيًا وعالميًا - للجماعات اليمينية، الأصولية منها والقومية، التي ترفض أي مجتمع مدني ديمقراطي.

أخيرًا، إن سجل العنف الوطني والدولي في عالم ما بعد الحرب سجلٌ مختلط بالتأكيد؛ فمن الناحية الإيجابية، تلاحظ كالدور أن العالم شهد في عقد التسعينيات تحولًا ضد الدول الساعية للحرب، وكان من شأن معاهدات الحد من التسلح والتخفيضات في الإنفاق العسكري بعد الحرب الباردة، وكذلك تنامي قوة قوانين حقوق الإنسان، أن تشير إلى تباشير توسع النظام المدني من الأمة إلى الكرة الأرضية. ولكننا شهدنا أيضًا انتشار أشكال جديدة من الحرب؛ ففي الدول الضعيفة أو الفاشلة، كالتي في البلقان وأفريقيا والشرق الأوسط، أفسحت الحروب بين الدول الطريق لحروب تشترك فيها جهات فاعلة غير دولتية (non - state actors)، مثل الشبكات الإرهابية والجنود المرتزقة وأمراء الحرب والجماعات شبه العسكرية. وغالبًا ما تقوم بهذه الحروب شبكات عالمية منظمة تربط في مابينها أيديولوجيا ما، ولا سيما الدين والنزعة القومية، والتي أصبح فيها العنفُ شكلًا من أشكال السياسة. إن من شأن هذه الممارسات، وأحيانًا ردات الفعل الوطنية تجاهها، أن تقوض النظام المدني العالمي. وتكتب كالدور معبّرة عن ذلك بعمق وتأمل: «هل سننظر إلى الخلف إلى... ‘التسعينيات السعيدة’؟ هل كانت هذه فترة الانقطاع بين الصراعات عندما كانت تبدو الأفكار والمثُل الطوباوية، من قبيل المجتمع المدني العالمي وحقوق الإنسان وسيادة القانون الدولي أو العدالة الاجتماعية، ممكنة؟ أم هل كان هذا، بحسب تفسير آخر، يمثل اللحظة التي بلغ فيها المجتمع المدني العالمي سن الرشد؟ أخشى أن يكون الجواب بالفعل غاية في الوضوح» [(207)].

قراءات مقترحة

Beck, Ulrich. *Power in the Global Age*. Cambridge: Polity Press, 2005.

Giddens, Anthony. *Runaway World*. New York: Routledge, 2003.

Held, David and Anthony McGraw (eds.). *The Global Transformations Reader.* London: Polity Press, 2000.

King, Anthony (ed.). *Culture, Globalization and the World - System.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

Sassen, Saskia. *Globalization and its Discontents* New York: New Press, 1998.

Shaw, Martin. *Theory of the Global State*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

(199) Joseph Stiglitz, Globalization and its Discontents (New York: W. W. Norton, 2002); Thomas Friedman, The Lexus and The Olive Tree: Understanding Globalization (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1999).

(200) David Held, Democracy and the Global Order (Stanford, CA: Stanford University Press, 1995).

(201) يقصد المؤلف انتشار الاستخدام غير السلمي للطاقة النووية بغرض تصنيع أسلحة (قنابل) نووية أو الحصول عليها. (المترجم) (202) ثاني أقدم تنظيم دولي مستمر منذ إنشائه في باريس (تحت اسم الاتحاد الدولي للتلغراف) في عام 1865. (المترجم)

(203) Mary Kaldor, Global Civil Society: An Answer to War (Cambridge: Polity Press, 2003).

(204) يُنظر:

Jeffrey Alexander, The Civil Sphere (Oxford: Oxford University Press, 2006).

(205) Kaldor, Global Civil Society, p. 2.

(206) Oxfam، لجنة أكسفورد لمكافحة الجوع، أنشئت في عام 1942، وهي اليوم واحدة من أكبر المنظمات الخيرية الدولية، وتعمل في حوالى 95 دولة، مع 15 منظمة من أجل مساعدة الفقراء لمناهضة السياسات التي تؤثر في الفقراء تأثيرًا سلبيًا. (المترجم) (207) Kaldor, Global Civil Society, p. 149.

الفصل التاسع عشر: الرأسمالية العالمية: إيمانويل فالرشتاين ومانويل كاستلز

اتخذ المفكرون الاجتماعيون، بدءًا من كونت وصولًا إلى هبرماس، المجتمع المفرد أو الدولة - الأمة (مثل فرنسا أو إيطاليا أو اليابان) محورًا للتحليل الاجتماعي؛ فهُم افترضوا أن فهم الديناميات الداخلية للمجتمعات المفردة يمكن أن يوفر أساسًا لإدراك تاريخ البشرية. ومن هذا المنظور، يكون للعلاقة بين الدول والبيئة الدولية اعتبار ثانوي في فهم طريقة تنظيم المجتمعات وتغيرها. ولنتذكر أن حتى ماركس فسر تطور الرأسمالية باعتباره نتاجًا لديناميات المجتمع الداخلية، ولا سيما الدافع لتحقيق الربح والصراع بين رأس المال والعمل. ولا شك أن ماركس أدرك أن الرأسمالية في سعيها لتحقيق الأرباح تتجاهل الحدود الوطنية، وتستحدث أسواقًا دولية. ومع ذلك، يُفسَّر هذا التدويل لرأس المال على أنه ناجم عن نمو الاقتصادات الوطنية. وبالمثل، افترض دوركهايم أن تقسيم العمل سيربط في نهاية المطاف بين الأمم والأقاليم في جميع أنحاء العالم، ولكنه اعتقد أن الدول - الأمم المفردة ستظل الأطراف الفاعلة الرئيسة في التاريخ. إن مؤلفات فالرشتاين وكاستلز تتصدى للنظرية الاجتماعية المتمركزة حول الدولة - الأمة.

إيمانويل فالرشتاين

أصبح فالرشتاين رائدًا لما بات يسمى «نظرية المنظومات العالمية» [(208)]. يمكن القول إن منظوره النظري مدفوع بفكرة مهيمنة واحدة: لا يمكن فهم الدول - الأمم إلا بوصفها جزءًا من شبكة اجتماعية من الدول والعمليات الاقتصادية. وساهمت بحوثه الأولى في رفضه الافتراض التقليدي بأن المجتمع المفرد أو الدولة - الأمة هي الوحدة الأساسية للتحليل الاجتماعي؛ ففي حين ركز زملاؤه انتباههم السوسيولوجي بشكل يكاد يكون حصريًا على أوروبا والولايات المتحدة، كان هو خلال خمسينيات القرن العشرين وستينياته يُجري بحوثه في أفريقيا بشأن عملية تصفية الاستعمار وتشكيل دول ما بعد الاستعمار: «ذهبتُ إلى أفريقيا في المرة الأولى خلال الفترة الاستعمارية، وشهدت عملية ‘تصفية الاستعمار’، ثم شهدت استقلال سيل من الدول ذات السيادة» [(209)]. إن تجربة فالرشتاين البكر مع الاستعمار وتصفية الاستعمار هيأته للنظر إلى فرادى المجتمعات باعتبارها مرتبطة معًا ارتباطًا لا ينفصم، أو

باعتبارها جزءًا من شبكة اجتماعية أوسع. وبالتدريج، تصور فالرشتاين هذه الشبكات الاجتماعية باعتبارها تمتلك هويات وحدودًا وديناميات داخلية وتواريخ متميزة خاصة بها. وتوصل إلى تسمية أنماط الترابط البيني المجتمعي من هذا القبيل باسم «المنظومات العالمية».

يميز فالرشتاين بين نوعين من المنظومات العالمية؛ فهناك «إمبراطوريات عالمية»، وهي شبكات من المجتمعات التي توحدها سيطرة دولة واحدة أو سلطة سياسية مركزية، مثل روما الإمبراطورية والصين والإمبراطورية العثمانية. ويعتقد فالرشتاين أن الإمبراطوريات العالمية تقهقرت مع صعود ما يسميه «الاقتصاد العالمي». لم يكن هناك على مدى التاريخ إلا اقتصاد عالمي واحد مستمر هو الاقتصاد الرأسمالي. وهو نظام عالمي يتميز بتعدد الدول أو السلطات السياسية. أمّا وحدته، فيمدها التقسيمُ الدولي للعمل والعلاقات الاقتصادية السياسية غير المتكافئة. ويتصور فالرشتاين احتمالًا ثالثًا هو حكومة عالمية اشتراكية ستحل محل الرأسمالية. من هذا المنظور، ليس الاتحاد السوفياتي السابق والصين مؤشرًا على بداية تشكيل اجتماعي جديد، بل هما دولتان خاضعتان لسيطرة اشتراكية داخل اقتصاد عالمي رأسمالي.

> **إيمانويل فالرشتاين**: ولد في عام 1930، وعمل أستاذًا في جامعة ولاية نيويورك في بينغهامتون، حيث كان أستاذًا مميزًا للسوسيولوجيا ومديرًا لمركز فرناند بروديل لدراسة الاقتصادات والنظم التاريخية والحضارات. اشتُهر بنظريته عن المنظومة العالمية. ونظريته تسلط الضوء على الاعتماد المتبادل والعلاقات غير المتكافئة بين الأمم. وهو يقسم الدول إلى ثلاث فئات: المركز الرأسمالي، والأمم الطرفية، والأمم شبه الطرفية. يمارس المركز الرأسمالي السيطرة الاقتصادية والسياسية والعسكرية في المنظومة العالمية، وتتحكم الأمم المركزية في الأمم الطرفية ذات الاقتصادات والحكومات الضعيفة. أمّا الأمم شبه الطرفية، فتجمع بين ملامح الأمم المركزية والأمم الطرفية. وبجعلها المنظومة العالمية الوحدة الأساسية للتحليل الاجتماعي، برهنت أعمال فالرشتاين على أنها ذات نفع عظيم للباحثين والمنظرين.

يوجز فالرشتاين المنطق الاجتماعي لرأسمالية الاقتصاد العالمي. وخدمة لأغراضنا، سوف تسترعي انتباهنا الأفكارُ الرئيسة بشأن تنظيم المنظومة العالمية الحديثة ودينامياتها أكثر ممّا تسترعيه التفصيلات التاريخية لتطور الرأسمالية.

تعمل المنظومة العالمية الحديثة وفقًا لمبادئ الرأسمالية. إنها اقتصاد سوق يتكون من أعمال تجارية تهدف إلى الربح والنمو. وينطوي الربح على الاستغلال أو على التبادلات الاجتماعية غير المتكافئة. ومع ذلك، وبدلًا من التركيز على الانقسامات الطبقية الوطنية، يعيد فالرشتاين صوغ الدراما

الرأسمالية على نطاق عالمي؛ فمنذ نشأتها في أوروبا القرن السادس عشر، كانت الرأسمالية منظومة عالمية، وكانت تناقضاتها (تكوين دول هائلة الثروة وأخرى شديدة الفقر) هي قوتها الدافعة.

يتصور فالرشتاين الاقتصاد العالمي الرأسمالي بأنه مقسم بين ثلاث مناطق: المركز (core)، وشبه الطرف (semiperiphery) والطرف (periphery). ويمكن تصنيف المجتمعات في الإجمال باعتبارها تنتمي إلى إحدى هذه المناطق، التي لكلٍ منها طابع اقتصادي اجتماعي وسياسي محدد خاص بها. وبحسب طريقة تموضع مجتمع بعينه في الاقتصاد العالمي الرأسمالي، ستتحدد سمات ذلك المجتمع الرئيسة وإمكانات نمائه. بكلمات أخرى، إن العلاقة النمطية بين المجتمعات هي القوة الاجتماعية الأساسية في تشكيل التنمية الوطنية.

تقع المجتمعات «المركزية» في صلب الرأسمالية العالمية؛ إنها المجتمعات المهيمنة في المنظومة العالمية اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا وثقافيًا. وهي متنوعة اقتصاديًا ومتقدمة تكنولوجيًا، وتضم اقتصاديات كثيفة رأس المال، بإدارة كوادر من العمال المهرة والمدربين، وتمثل مراكز للتصنيع والتجارة والتمويل، ولها دول مستقرة وقوية تحمي الاستثمار الاقتصادي داخلها وعلى الأراضي الأجنبية. ويُعَزز الاستثمار في الداخل جزئيًا عن طريق وضع منظومة رفاه تحافظ على مستوى أجور مرتفع وأمان العمال، وبذلك تدمج العمال. أمّا استثماراتها الخارجية، فتحافظ عليها عبر تطوير جيش مؤثر من شأنه حماية الاستثمارات الخارجية. وتتميز المجتمعات المركزية بطبقة وسطى قوية ونظام تعليم متقدم وثقافة عالمية.

يجادل فالرشتاين مدلِّلًا على أن الدول المركزية دول متنافسة؛ فهي تتنافس بعضها مع بعض على استغلال المجتمعات غير المركزية؛ على سبيل المثال، كانت بريطانيا وفرنسا خلال معظم أعوام القرن التاسع عشر غريمتين لدودتين عندما تنافستا في الوصول إلى المجتمعات غير المركزية، وفرض سيطرتهما عليها. وفي القرن العشرين، أفسحت الصراعات، التي كانت في أول الأمر بين ألمانيا واليابان من أجل السيطرة، الطريق تدريجًا للصراعات بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. ويمثل نهوض المجتمعات الإسلامية والأمم الآسيوية ذات الاقتصاد القوي في العقود القليلة الماضية تحديًا لسيطرة أوروبا وللمركز المهيمن للولايات المتحدة.

في أوقات مختلفة، ستصبح إحدى الدول المركزية هي الدولة المهيمنة في المنظومة العالمية الرأسمالية. ويعني ترسيخُ الهيمنة الحفاظَ على التفوق الاقتصادي في قطاعات الاقتصاد المختلفة (الزراعة، الصناعة، التجارة، التمويل)، والحفاظ على السيطرة العسكرية والسياسية على الأمم المركزية الأخرى. في الواقع، إن حالة الهيمنة حالة غير مستقرة ووقتية، ففي نهاية الأمر تتحدى الأمم المركزية الأخرى الدولةَ المسيطرة.

إن أحد أهم ادعاءات فالرشتاين يتمثل في أن المجتمعات المركزية تحتاج إلى المجتمعات التابعة والضعيفة لكي تفرض سيطرتها عليها وتستغلها، وتنتمي هذه المجتمعات المستغَلة إلى الطرف. وخلافًا للدول المركزية، تتصف المجتمعات الطرفية بأنها متخصصة اقتصاديًا، وأحادية الإنتاج (monocultural) (تتخصص بمنتوج واحد)، وذات عمالة كثيفة، ومتخلفة تكنولوجيًا، وتفتقر إلى قاعدة مالية وتجارية وصناعية متطورة. إن اقتصاديات المجتمعات الطرفية متفاوتة ومتخلفة نتيجة خضوعها للأمم المركزية. وفي التقسيم العالمي للعمل، يمكن أن يُختزل دور المجتمعات الطرفية إلى إنتاج منتوج واحد أو إلى توفير المواد الخام أو العمالة الرخيصة للأمم المركزية؛ على سبيل المثال، قبل تصفية الاستعمار، كانت الأمم الأفريقية متخصصة بتوفير مثل هذه العمالة الرخيصة، كما كان دور مجتمعات الكاريبي مختزلًا في الأغلب إلى اقتصاديات أحادية المنتوج ومتخصصة بإنتاج السكر أو القطن، وتعتمد اقتصاديًا وسياسيًا وعسكريًا على الأمم المركزية، ولها دول ضعيفة وغير مستقرة. وليس مستغربًا أن تجد دولًا سلطوية مدعومة أو ذات حكومة نصبتها الدول المركزية. ومن الناحية الثقافية، تعاني المجتمعات الطرفية تدهورًا ثقافيًا. فتُحتقر ثقافاتها الأصلية المحلية، ويسخر منها وتوصف بالدونية، وغالبًا ما يُضفى الطابع العنصري على الثقافة الأصلية المنحطة، ما يبرر سيطرة الدول المركزية (باعتبار أن سيطرتها رسالة حضارية).

يحدد فالرشتاين منطقة ثالثة: شبه الطرف، حيث إن المجتمعات شبه المحيطية تجمع بين سمات المجتمعات المركزية والطرفية على السواء. ويمكن أن يكون لدى مجتمع من هذا النوع اقتصاد غير متكافئ، من قبيل قطاع تصنيع متطور يصاحبه قطاع مالي متخلف. إن السمة الرئيسة لهذه المجتمعات هي أنها تعمل بمنزلة عازل (buffer) لمصلحة الأمم المركزية. ويعتقد فالرشتاين أن الدول في الوضع شبه المحيطي تصبح البؤرة الرئيسة التي توجه إليها المعارضة الطرفية مقاومتها، وبذلك تحمي الدول المركزية.

إن الدينامية الرئيسة في المنظومة العالمية الرأسمالية هي الصراع بين الأمم المدفوع بالتفاوت الاجتماعي الاقتصادي. وعلى الرغم من أن الصراع بين الأمم المركزية من أجل الهيمنة مهم في فهم التغيير الاجتماعي، فإن الدينامية المركزية هي العلاقة الاستغلالية بين المركز والطرف؛ إذ ينتزع المركزُ فائضَ القيمة من الطرف، ويمارس الضبط الاجتماعي والسياسية من أجل الحفاظ على الاستغلال الاقتصادي. ومن شأن دينامية المنظومة العالمية هذه أن تكوّن أممًا قوية وغنية على أحد الجانبين، وأممًا فقيرة وضعيفة على الجانب الآخر. بتعبير آخر، يجري تمكين التنمية الاجتماعية في المركز عبر إحداث تخلف اجتماعي واقتصادي في مساحات واسعة من الكرة الأرضية. ويصار إلى استدامة التفاوت الاجتماعي الاقتصادي هذا بواسطة المزايا الاقتصادية

الساحقة التي تتمتع بها الأمم المركزية، والتي تدعمها بالوسائل السياسية، وبالوسائل العسكرية أيضًا، إذا اقتضت الضرورة. ويمكن أن يشمل هذا تنصيب حكام سياسيين في المجتمعات الطرفية يتحركون وفق أوامر الأمة المركزية المسيطرة، أو استخدام التدخل العسكري العلني أو السري لحماية الاستثمارات الخارجية. ويجري تسويغ علاقات السيطرة والاستغلال التي من هذا القبيل بين الأمم عن طريق أيديولوجيات اقتصاد السوق والدمقرطة والتقدم الاجتماعي.

إن قدرًا كبيرًا ممّا جاء في كتاب فالرشتاين (Modern World - System) (**المنظومة العالمية الحديثة**) يفصِّل تطور الرأسمالية العالمية والتحولات العالمية الحادثة في أوضاع الأمم. ويتنقل في تعليله لنشوء المنظومة العالمية الحديثة ببراعة بين المستوى الاقتصادي والمستوى السياسي؛ ففي ما يتعلق بالمستوى الاقتصادي، يحلل دورات التوسع والانكماش الاقتصاديين (أي حالات الكساد والركود)، ولكن هذه تحدث في دورات مقدارها 150 عامًا بدلًا من دورات الأعوام العشرة التي رسم ماركس خطوطها العريضة. وتوفر الفترات الاقتصادية الطويلة هذه أساسًا وإطارًا للصراعات السياسية الرئيسة.

سأرسم الخطوط العريضة للملامح الرئيسة لمنظور فالرشتاين المتعلق بتطور المنظومة العالمية الرأسمالية. باختصار، هناك أربع فترات (1) الفترة 1400 - 1640، وتمثل منشأ الاقتصاد العالمي الرأسمالي في أوروبا؛ (2) 1640 - 1815 فترة توطيده في أوروبا؛ (3) 1815 - 1917 بداية الاقتصاد العالمي الحقيقي والمنظومة الاجتماعية العالمية تحت هيمنة بريطانيا؛ (4) من عام1917 وحتى ستينيات القرن العشرين، وتمثل صعود الولايات المتحدة إلى موقع القوة المهيمنة في المنظومة العالمية الحديثة. في العقود القليلة الماضية، بدأت الولايات المتحدة تفقد وضعها الاجتماعي المسيطر؛ إذ إن حركات تصفية الاستعمار وصعود اليابان والبرازيل وألمانيا الغربية إلى وضع اقتصادي من المستوى الأول، إلى جانب صعود القوة الاقتصادية للدول العربية والآسيوية، والتحدي العسكري السوفياتي، وانهيار الإجماع الليبرالي المعروف باسم «نيوديل» [210] والذي أطلق العنان للاستياء الاجتماعي العام، كل هذا مهّد الطريق لاشتداد الصراع الوطني عبر العالم أجمع.

يجادل فالرشتاين مدلِّلًا على أن الاقتصاد الرأسمالي العالمي انبثق من أزمة الإقطاعية (crisis of feudalism) التي سرَّعها انتشار المدن، والتصنيع وصعود طبقة الرأسماليين - التجار. إضافة إلى ذلك، عندما جرى تتجير الأرض، أصبح الفلاحون يعملون لقاء أجر. وهكذا، بحلول القرن السادس عشر كان شرطا الرأسمالية الحديثة قد استُحدثا - وهما طبقة من الرأسماليين وعُمال بأجر.

بين عام 1600 وخمسينيات القرن الثامن عشر، توطد اقتصاد عالمي رأسمالي في شمال أوروبا، وكانت بريطانيا العظمى وهولندا وبلجيكا هي الدول

المركزية. في البداية، كانت هولندا هي التي تبوأت مكانة مهيمنة بفضل تقدمها في بناء السفن وصناعة النسيج وصناعة صيد الأسماك، وبفضل قوتها البحرية المثيرة للإعجاب. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، توسع الاقتصاد الرأسمالي، متجاوزًا شمال أوروبا إلى مساحات شاسعة في الكرة الأرضية. وحلت بريطانيا العظمى، بفضل دخولها مضمار التصنيع وحيازتها قوة بحرية هائلة، محل هولندا كقوة مهيمنة. وأصبحت خلال القرن التاسع عشر، وبوجود منافستها الرئيسة فرنسا، مركزًا للمال والتجارة وبناء السفن، كما أصبحت قوة عسكرية وسياسية لا تُضاهى، بيد أن هيمنتها على العالم انتهت مع الحرب العالمية الثانية. واضطلعت الولايات المتحدة حينها بدَور الدولة الرئيسية المهيمنة. وكانت قدرات الولايات المتحدة الاقتصادية والسياسية والعسكرية غير مسبوقة. علاوة على ذلك، أصبحت الرأسمالية العالمية بحلول نهاية الحرب العالمية الثانية اقتصادًا عالميًا. وفي نظر فالرشتاين، انتهت الهيمنة الأميركية في ستينيات القرن العشرين، مع صعود قوة الاقتصاديات الآسيوية، ومع تأكيد عودة أوروبا كقوة سياسية مستقلة، وانبعاث قوة الاتحاد السوفياتي بوصفه ندًّا عسكريًا.

على الرغم من اعتراف فالرشتاين بصعود الحركات المعارضة للاقتصاد العالمي الرأسمالي، فإنه لا يتوقع أن يكون انهيار هذا الاقتصاد وشيكًا؛ فاحتمالات الثورة في الدول المركزية ضئيلة، ومن غير المرجح أن تمارس حركات الطبقة العاملة في الدول الغربية الراديكاليةَ السياسية؛ إذ تستطيع الدول المركزية الغنية رفع مستوى معيشة العمال، واستحداث منظومات رعاية اجتماعية متطورة، وتوفير تأمين اجتماعي معقول لمعظم مواطنيها. وبينما يمكن أن يهدد الركود الاقتصادي بظهور الراديكالية السياسية، فإنه يمكن تجنب ذلك إلى حد كبير عن طريق جعل الأقليات العرقية والفقراء كبش فداء. وبطبيعة الحال، ظهرت حركات ضد الدول المركزية على دفعات طوال القرن الماضي، لكن أغلبية تلك الحركات كانت كفاحًا مناهضًا للاستعمار وعازمًا على توطيد الاستقلال الوطني. بصيغة أخرى، إن ما يحدد كفاحهم هو مقاومتهم القوى الاستعمارية لا معارضتهم الاقتصاد العالمي الرأسمالي. علاوة على ذلك، غالبًا ما أعاقت نزعتُهم القومية مصالحَهم في/أو قدرتَهم على تشكيل نوع من المنظمات والتحالفات الدولية التي من شأنها أن تمكّنهم من تحدّي الدول المهيمنة بشكل فعال. ومثل ماركس، يعلق فالرشتاين آماله في النهاية على الدورات والاتجاهات الاقتصادية لكي تتيح ظروف الثورة العالمية. وفي النهاية، يعتقد ويأمل في أن الرأسمالية ستنتج حركات عالمية من أجل نظام عالمي اشتراكي.

مانويل كاستلز

وُضعت نظرية فالرشتاين عن الاقتصاد الرأسمالي العالمي في سبعينيات القرن العشرين، ولكنها ظلت مؤثرةً بصورة استثنائية. على وجه الخصوص، أسرت فكرةُ أن الرأسمالية نظام عالمي خيالَ كثير من المفكرين الاجتماعيين. وكان أحد أولئك المفكرين، السوسيولوجي والمخطط الحضري مانويل كاستلز قد وضع نظرية أصيلة للغاية بشأن الرأسمالية العالمية [(211)].

وخلافًا لفالرشتاين الذي اعتمد على الماركسية التقليدية بعض الشيء، دمج كاستلز ثورة الاتصالات السلكية واللاسلكية ضمن نظريته بشأن الرأسمالية، إذ رأى أن البنية التحتية الجديدة للرأسمالية المعاصرة، والمتمثلة في الاتصالات السلكية واللاسلكية، هي جزء من تغيير أوسع نطاقًا وأعمق للرأسمالية العالمية، من حيث معناها الاجتماعي ومن حيث تنظيمها الاجتماعي نفسه.

يتفق كاستلز مع فالرشتاين في أن أفضل فهم للنظام العالمي الحالي هو باعتباره نظامًا رأسماليًا عالميًا. ومع ذلك، يجادل كاستلز مؤكدًا أن هناك تحولًا في طبيعة الرأسمالية من كونها اقتصادًا موجهًا بالدرجة الأولى وجهة تصنيعية وخَدمية إلى رأسمالية من نوع جديد يسميها «الرأسمالية المعلوماتية» (informational capitalism)، وهي تتميز بالسمات التالية:

• بنية تحتية تقوم على الاتصالات السلكية واللاسلكية؛ إذ إن ما يميز الرأسمالية المعلوماتية التقدم المستمر في المعرفة والحوسبة والأشكال الجديدة من التكنولوجيا التي تدفع الاقتصاد.

• اقتصاد عالمي تنافسي؛ في ظل أوضاع الرأسمالية المعلوماتية، تكون الشركاتُ أو الأعمال التجارية متعددةَ الجنسيات وعالمية. ولكي تكون تنافسية، ينبغي للشركات أن تكون منسجمة مع التحولات في المعرفة ومع التغيرات في التكنولوجيا. وهذا يتطلب منها أن تكون متعددة الجنسيات ومنفتحة على التغير حتى تستطيع أن تستوعب أحدث الابتكارات في المعرفة والتكنولوجيا، وأن تحتفظ لديها بقوة عمل على درجة عالية من المهارة والتخصص. من منظور كاستلز، إن ما يُصيّر الرأسمالية نظامًا عالميًا ليس تدويل السوق بقدر ما هو البنية التحتية للاتصالات السلكية واللاسلكية التي تتطلب مشروعات عالمية منسجمة مع بيئة معرفية وتكنولوجية دائمة التغير.

• شركات مرنة ولامركزية؛ في اقتصاد عالمي يكون فيه الابتكار التكنولوجي القائم على المعرفة ابتكارًا مستمرًا، من الضروري أن تكون الشركات قادرة على التنافس في اقتصاد عالمي. ويتطلب الحفاظ على الميزة التنافسية أن تكون الشركات مرنة، ما يعني أنه ينبغي لها أن تكون منفتحة على التغيرات المستمرة في المعرفة والتكنولوجيا، وأن تكون مرونتها كافية لاستيعاب هذه التغيرات في أجهزة الإنتاج لديها. وتعني مثل هذه المرونة أن الشركات ستكون، في ظل شروط الرأسمالية المعلوماتية، منظمات لامركزية ومرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا فضفاضًا. ومن خصائص الرأسمالية العالمية أن تكون

الأعمال التجارية والمشروعات موزعة في جميع أنحاء العالم، وأن تظهر بمظهر الشبكات أكثر من ظهورها بمظهر الشركات المترابطة. وبصياغة أكثر تقليديةً، يعتقد كاستلز أن البنية التنظيمية للرأسمالية تشهد تحولًا ممّا يسمي الممارسات الفوردية (Fordist practices) (تقسيم عمل مركزي تراتبي جامد) [(212)] إلى شركات من النوع «ما بعد الفوردي»، وهي شركات عالمية ولامركزية ومرنة ومنظمة بوصفها شبكات مرتبطة ارتباطًا فضفاضًا.

• صعود «عمالة قابلة لإعادة البرمجة»؛ تعتمد كلٌّ من الرأسمالية القائمة على التصنيع والرأسمالية القائمة على الخدمات على كتلة ضخمة من العمالة غير الماهرة أو «العامة». طبعًا، لا تزال العمالة غير الماهرة مطلوبة في قطاعات الاقتصاد المرتبطة بالصناعات التحويلية وبالخدمات. ومع ذلك، يصاحب الرأسمالية المعلوماتية الحاجة إلى قوة عاملة متعلمة وماهرة فنيًا ولكن مرنة ومتنقلة؛ إذ من أجل خدمة الرأسمالية العالمية المعلوماتية بثقافتها اللامركزية والمرنة والموجهة نحو التغير، ينبغي للعامل أن يكون مرنًا ومتنقلًا من حيث مكان عمله أو برنامج عمله، أو حتى من حيث أنواع المهارات التي يجلبها العامل الفرد إلى الاقتصاد. ويعني كاستلز بمصطلح «القابلية لإعادة البرمجة» أن عامل اليوم سيحتاج إلى أن يكون قادرًا على اكتساب مهارات جديدة وصقل مهاراته من أجل التكيف مع بيئة العمل الدائمة التغير. وبإحلال العمالة القابلة لإعادة البرمجة محل العمالة العامة غير الماهرة، تتقهقر النقابات العمالية؛ إذ يصبح العامل الجديد معتمدًا على نفسه وقابلًا للتنقل ومنزوع الارتباط بنقابة عمالية.

• ما عاد العالم الذي تنظمه الرأسمالية العالمية المعلوماتية تحت سيطرة أميركا وأوروبا؛ فجزئيًا، كان من شأن الابتكارات التي أتاحت لأميركا وأوروبا أن تصبحا أكثر الاقتصادات تقدمًا في منتصف القرن العشرين، مثل الإنتاج بالجملة (mass production) والإنتاج العلمي، والشركات الكبيرة، أن أدت إلى الإضرار بهذه الأمم في سياق الرأسمالية المعلوماتية. فكما رأينا، إن الشركات المرنة اللامركزية المرتبطة ضمن شبكة ارتباطًا فضفاضًا هي أفضل ما يلائم ظروف الرأسمالية المعلوماتية. وبناء على ذلك، ليس من المستغرب - في رأي كاستلز - أن تتطور شبكة المشروعات والعمال الجديدة بشكل أسرع وأكثر فعالية في المجتمعات الآسيوية. بعبارة أخرى، أصبحت اقتصادات اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان وهونغ كونغ وسنغافورة هي الاقتصادات التي تحرك الرأسمالية المعلوماتية. ومن الأسباب التي أدت إلى تسارع الاقتصادات الآسيوية تحالفها الوثيق مع الدولة والشركات، فيبدو أن الرأسمالية المعلوماتية تتطلب حكومة تستثمر استثمارات كبيرة في بنية تحتية معلوماتية تقنية.

على الرغم من هذه التغيرات المهمة في بنية الرأسمالية، ظلت سمة واحدة من دون تغيير: تنتج الرأسمالية تفاوتات اجتماعية واقتصادية هائلة. ومع ذلك، بقدر ما شهدت الرأسمالية تغييرًا في تنظيمها، يمكننا أن نتوقع حدوث تغيرات في ديناميات التفاوت والصراع الاجتماعيين. ويُبرز كاستلز عددًا من محاور التفاوت الاجتماعي والصراع الاجتماعي المحتمل.

بمصطلحات ماركسية كلاسيكية، يقر كاستلز بأن الانقسام بين الرأسماليين والعمال امتد إلى أوائل القرن الحادي والعشرين؛ إذ لا يزال هناك أصحاب لرأس المال ومديرون له، إلى جانب مثقفيهم المدافعين عنهم الذين يقفون في صف معارض للأغلبية الساحقة من الأفراد الذين يواصلون عيشهم بانتظار صرف رواتبهم. ولكن أصبحت البنية الطبقية اليوم معقدة أكثر كثيرًا ممّا تخيله ماركس. هناك تقسيمات بين مختلف قطاعات الرأسمالية، من مثل القطاعات المالية والقطاعات التقنية - الإدارية، وبالمثل هناك تقسيمات حادة بين العمال، ولا سيما بين العمال ذوي المعرفة والمهارات في مجال الاتصالات السلكية واللاسلكية والعمال الذين يفتقرون إليها. وتتمثل الحالة القصوى في أن هناك فئة من المواطنين الذين يفتقرون إلى التعليم ومهارات الاتصالات، وهُم يتركزون أساسًا في المدن الداخلية في الولايات المتحدة وأوروبا، وقعت في ما يسميه كاستلز «ثقب الرأسمالية المعلوماتية الأسود»؛ من دون المهارات اللازمة للدخول إلى دوائر الرأسمالية المعلوماتية، إمّا سيظل هؤلاء الأفراد في أقصى هامش للاقتصاد وإمّا سيلجأون إلى حياة الجريمة أو إلى التشرد.

يؤكد كاتيلس من خلال متابعته تفكير فالرشتاين في الرأسمالية بوصفها نظامًا عالميًا، أن الانقسامات والصراعات موجودة على المستوى العالمي. ومع ذلك، حيثما يتحدث فالرشتاين عن التقسيم العالمي بين أمم مركزية وأخرى طرفية، يحلل كاستلز التفاوت العالمي في ما يتعلق بديناميات الرأسمالية المعلوماتية. فيميز على وجه التحديد بين المناطق الاجتماعية أو الأمم التي تقع في مركز الرأسمالية المعلوماتية والأمم والمناطق المستبعدة من دوائر الرأسمالية المعلوماتية؛ إذ سقطت دول وقارات بأكملها - مثل أجزاء من آسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا، وأفريقيا - في دوامة من الركود الاقتصادي والإفقار، ويرجع سبب ذلك في معظمه إلى أنها تفتقر إلى البنية التحتية والإمكانات، سواء التقنية منها أو البشرية، التي تمكنها من أن تكون جزءًا من النظام الرأسمالي المعلوماتي العالمي. وفي الواقع، هوت هذه المناطق من العالم أيضًا إلى داخل ثقب الرأسمالية المعلوماتية الأسود. ومن مستنقع الركود والفقر وعدم الشرعية هذا انبثق «عالم رابع» يحكمه الطغاة ويتميز بالإبادة الجماعية والعنف المستوطن واقتصاد العالم السفلي المرتبط بالجريمة العالمية. ويدور الأخير حول الإتجار غير المشروع بالمخدرات

والجنس والنساء والمهاجرين والعمال. وفي بعض أجزاء العالم تتمتع هذه العصابات والمنظمات الاجرامية بقوة تضاهي بعض الحكومات.

مانويل كاستلز: ولد في إسبانيا في عام 1942، وعمل مدرسًا في جامعة كاليفورنيا في بيركلي. يعمل حاليًا في جامعة جنوب كاليفورنيا. مؤلف كتاب *The Information Age* (**عصر المعلومات**) الذي يعتبره كثير من الباحثين المحاولة الأهم لدراسة الآثار الاجتماعية والسياسية الواسعة لثورة الاتصالات. يتفحص كاستلز العلاقة بين الرأسمالية المعلوماتية العالمية والدولة والحركات الاجتماعية. والسؤال الذي يطرحه في النهاية هو ما إذا كانت الحركات الاجتماعية والمؤسسات العالمية تستطيع أن تسخّر ما تنطوي عليه تكنولوجيا الاتصالات الحديثة من إمكانات تحررية.

يجادل كاستلز مدلِّلًا على أن في ظل ظروف الرأسمالية العالمية، تتنازل الدول - الأمم عن بعض سيادتها، ولكنها تبقى مراكزَ قوة في النظام العالمي؛ إذ تُجبَر الدول على العمل بوصفها جزءًا من الاقتصاد العالمي والمؤسسات الدولية - بدءًا من المؤسسات المالية التي تحدد أسعار استبدال العملات وتنظيم العمليات المرتبطة بالنقد، إلى البنك الدولي الذي يصوغ عملية صنع القرار الاقتصادي المحلي الوطني، وإلى الاتفاقات التجارية المتعددة الأطراف، مثل اتفاق التجارة الحرة لأميركا الشمالية (نافتا) [(213)] - ما يقيد استقلال فرادى الدول - الأمم تقييدًا جديًا. إن تكثيف الاعتماد المتبادل الاجتماعي الذي يُعتبر أحد شروط الرأسمالية العالمية، هو شرط أيضًا للسياسة اليوم؛ إذ يتعين على الدولة، بوصفها فاعلًا سياسيًا، أن تعمل أيضًا في سياق اعتماد متبادل عالمي؛ على سبيل المثال، تعتمد الحكومات - سواء منها القوية أو الضعيفة - على المقرضين الأجانب. وبالمثل، فإن الدول - الأمم كلها تقريبًا طرف في هيئات عسكرية إقليمية متعددة الأطراف، مثل حلف شمال الأطلسي.

بعبارات أكثر عمومية، يجادل كاستلز مدلِّلًا على أن في موازاة ما تتصف به الشركات من المرونة واللامركزية والطابع الشبكي، تتخذ الدول أيضًا شكل شبكات. ويصف الدولة المعاصرة - على الأقل في أميركا وأوروبا - بأنها «دولة شبكية» (network state)، فتكون السلطة السياسية أو القوة السياسية أقل تركزًا ومركزيةً على المستوى الوطني ممّا هو موزع بين المستويات المحلية والإقليمية والفدرالية والعالمية. في العقود الكثيرة الماضية، تنازلت الدولة المركزية الحديثة عن شيء من قوّتها للسلطات المحلية أو الإقليمية، مثل مجالس المدن والبلديات وحكومات الولايات والهيئات الحكومية الإقليمية الأخرى. وفي الوقت نفسه، تمارس مؤسسات ومنظمات عالمية، كالأمم المتحدة ومنظمات حكومية دولية مختلفة وهيئات قضائية عالمية، بعضًا من

سلطات الدولة بشكل فعال. وتشتت السلطة السياسية هذا هو ما يعنيه كاستلز بالدولة الشبكية.

من الممكن أن نلاحظ بُعدًا من أبعاد الدمقرطة في عملية تشتيت السلطة السياسية وانتزاع مركزيتها؛ فمن حيث المبدأ، يمكن المرء أن يتوقع أن تكون الدولة الشبكية أكثر مسؤوليةً اجتماعيًا، وأن تعمل على مأسسة سلسلة من الضوابط على تركز السلطة على المستوى الوطني. وإذا توزعت السلطة بين المستويات المحلية والوطنية والعالمية، أو إذا قُسمت بينها، فسوف يبدو أن الاحتكار المفرط للسلطة السياسية في أي مستوى من المستويات ستمنعه السلطات السياسية الموجودة في المستويات الأخرى. ومع ذلك، فإن توقعات كاستلز مشوبة بالحذر، إن لم تكن مشوبة بالتشاؤم.

يرى كاستلز في بلدان كالولايات المتحدة وبعض دول غرب أوروبا تغيرًا إلى الأسوأ في طبيعة السياسة؛ ففي ظل تولّي وسائل الإعلام الجماهيرية دورًا مركزيًا في السياسة الوطنية، يُستبعد التركيز على الأمور الاجتماعية الحقيقية، وتُهمَّش ثقافة النقاش المفصَّل بالحجج المدروسة الدقيقة لمصلحة الاهتمام الشديد بالشخصيات والكاريزما والصور الإعلامية والمقاطع الصوتية والفضائح. بتعبير آخر، يجادل كاستلز مدلِّلًا على أن «أمم العالم الأول» تشهد تراجعًا في السياسة الديمقراطية وأساسها في مجتمع مدني قوي. ويصاحب هذا الانحطاط السياسي في الولايات المتحدة وأوروبا إفقار أي شيء يقترب من أن يكون ثقافة سياسية ديمقراطية في أجزاء كبيرة من أفريقيا وآسيا الوسطى وجنوب شرق آسيا وروسيا، حيث يحكم ديماغوجيون وطغاة صغار بعنف وحشي. وحيثما تجرى تعبئة سياسية شعبية، مثلما يحدث في أجزاء من جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط، فغالبًا ما يرتبط ذلك ارتباطًا وثيقًا بشكل من أشكال التعصب الديني القومي المعادي للديمقراطية.

ومع ذلك، يبقى لدى كاستلز بعض الأمل في المستقبل؛ فهو يجد قوى اجتماعية تعزز المبادئ الليبرالية والديمقراطية، ولا سيما في صعود جماعات وحركات جديدة تنتظم حول هويات إيجابية، وسياسيات حياتية تُعنى بالرخاء الفردي والمجتمعي والبيئي. على سبيل المثال، يلاحظ كاستلز في الحركات النسائية في الولايات المتحدة وأوروبا وبلاد أخرى قوةً اجتماعية متينة تلتزم بالمساواة الاجتماعية والمساءلة والمناقشة المفتوحة للمعايير الاجتماعية التي تضبط الأسرة والحياة الاجتماعية. وبالمثل، فإن الحركات المعنية بالبيئة والمدعومة من نخب قوية ومساندة شعبية واسعة تَعِد بعلاقة مغايرة بين العالم والبشر والمجتمع والطبيعة.

قراءات مقترحة

Acemoglu, D. and J. Robinson. *Economic Origins of Dictatorship and Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Frieden, Jeffrey. *Global Capitalism*. New York: W. W. Norton, 2007.
Robinson, William. *Theory of Global Capitalism*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2004.

(208) Immanuel Wallerstein, The Modern World - System, vols. 1 - 3 (New York: Academic Press, 1974 - 89);

يُنظر:

Immanuel Wallerstein, The Essential Wallerstein (New York: New Press, 2000).

(209) Wallerstein: The Modern, vol. 1, p. 4;

يُنظر:

Immanuel Wallerstein, Road to Independence (Paris: Mouton, 1964).

(210) من الأصل الإنكليزي New Deal للمصطلح، بمعنى الاتفاق الجديد الذى أُطلق في أميركا بعد الكساد الكبير، وهو برنامج لمجموعة مراسيم رئاسية (بدأت في فترات رئاسة روزفلت) وقوانين أصدرها الكونغرس تركزت على «الألفات الثلاثة»/Three Rs: إغاثة (Relief)؛ إنعاش (Recovery)؛ إصلاح (Reform). (المترجم)

(211) Manuel Castells, The Information Age: Economy, Society, and Culture, 3 vols. (Oxford: Blackwell Publishers, 1996 - 1998).

(212) الفوردية، مبدأ عمل أو تنظيم للإنتاج وضعه مؤسس شركة فورد هنري فورد في عام 1908، عندما بدأ تصنيع سيارته من طراز «فورد». (المراجع)

(213) NAFTA اختصار لاتفاق North American Free Trade Agreement الذي أُبرم في أول يوم من عام 1994، لإنشاء منطقة تجارة حرة بين الولايات المتحدة وكندا والمكسيك. (المترجم)

الفصل العشرون: عودة الإمبراطورية؟ مايكل هارت وأنطونيو نيغري وديفيد هارفي ومايكل مان

طُوِّرت السوسيولوجيا في الدول التي أصبحت إمبراطوريات ذات نطاق وقوة غير مسبوقَين. وكما رأينا، ازدهرت السوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية بشكل أساسي في بريطانيا العظمى وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والولايات المتحدة؛ فمنذ القرن التاسع عشر، مارست هذه الدول السيادة على جزء كبير من سطح الأرض. وأقل ما يقال إذًا هو أن من الغريب أن «الإمبراطورية» وديناميات الاستعمار والإمبريالية تجاهلها السوسيولوجيون الكلاسيكيون والمعاصرون. ولا شك في أن فيبر ودوركهايم أو بارسونز وغيدنز كانوا على دراية بالإمبريالية، وفي بعض الأحيان عرضوا ملاحظات ثاقبة عنها. إلا أن ديناميات الإمبراطورية لم تُدرج ضمن التصنيفات ووجهات النظر الرئيسة في نظرياتهم الاجتماعية. وبالتالي، لا يظهر الاستعمار والإمبريالية في وجهات النظر السوسيولوجية الأساسية بشأن تشكيل العالم الحديث وبنيته.

هذا صحيح مع استثناء واحد رئيس هو التقليد الماركسي. نذكر أن ماركس فهم الرأسمالية باعتبارها مجتمعًا من النوع الدينامي. إن الدافع وراء الرأسمالية هو السعي للربح والنمو الاقتصادي المستمر. ويستند الربح على الاستغلال؛ إذ يُدفع للعمال أجر أقل من قيمة الثروة التي ينتجونها. ويحدث النمو من خلال توسيع الإنتاج الذي يشتمل على مزيد من الإنتاج ومزيد من الناس ليشتروا مزيدًا من السلع. واعتقد ماركس أن الرأسمالية تندفع حتمًا خارج حدود الدولة وتصبح منظومة دولية. ولمّا كان الرأسماليون يبحثون عن المواد الخام والعمالة الرخيصة والأسواق الجديدة، فإنهم يستحدثون شبكات اقتصادية عالمية؛ على سبيل المثال، تؤسَّس المشروعات في البلدان الفقيرة لاستغلال عمالتها الرخيصة ومواردها الوفيرة، ثم تباع هذه السلع في الدول الغنية بأرباح كبيرة، أو تشجع الرأسماليةُ، في سعيها للربح، التجارةَ، وتشجع حركة الناس بين الأمم باعتبارهم عمالة مرنة. باختصار، تستحدث الرأسمالية نظامًا اجتماعيًا عالميًا.

علاوة على ذلك، كان ماركس يعتقد أن الرأسماليين سوف يجندون الدولةَ لمصلحة تعزيز التجارة الحرة والاستثمارات الكبيرة والنمو الاقتصادي؛ ففي نهاية المطاف، للدولة مصلحة في تعزيز النمو الاقتصادي الوطني، حيث إن

من شأن ذلك أن يوسع قاعدتها الضريبية ويمكّنها من بلوغ مستويات عالية من التوظيف ودفع أجور مرتفعة للعمال، ما يدعم وجود مجتمع من المواطنين مستقر وسلمي. وبالتالي، تجعل الدولة من نجاح الرأسمالية مصلحة وطنية حيوية. فمثلًا، عندما يستثمر الرأسماليون بكثافة في الخارج، فإن الدولة ستحمي استثماراتهم الرأسمالية. وسوف يضغط الرأسماليون على الحكومة لتوفير محيط دولي ملائم للأعمال التجارية. ويمكن أن يعني يعني تشكيل تحالفات وطنية ودعم الحكام الأصدقاء، ومعارضة الأنظمة السياسية المعادية للمصالح الاقتصادية للدولة، ولو عسكريًا في بعض الأحيان. باختصار، كان ماركس يعتقد أن الإمبريالية أو مد سلطة الأمة السياسية فوق مجتمعات أخرى أمر يصاحب الرأسمالية حتمًا.

إن ممّا يمكن أن يثير استغرابنا هو أن نعلم أن آراء ماركس كانت ملتبسة تجاه الإمبريالية؛ فهو شجبها بسبب تدميرها ثقافات الشعوب الأصلية، وبسبب إحداثها دمارًا بشريًا وبيئيًا، كما أنه نقد سيطرة الأمم الغنية على الأمم الأفقر واستغلالها. ولكن ماركس كان يعتقد أن الغزو الاقتصادي والسياسي الأوروبي للعالم غير الأوروبي كان ضروريًا لدفع عجلة التقدم الاجتماعي؛ إذ من شأن الإمبريالية الأوروبية أن تجلب معها الصناعة والتنمية الحضرية والثقافة العلمانية إلى المجتمعات التي كان يعتبرها في كثير من الأحيان متخلفة اجتماعيًا. لم يكن ماركس من الرومانسيين الذين يناصرون التقاليد والثقافة المحلية، بل كان رجلًا تنويريًا إلى حد كبير، وكان مؤمنًا بالتقدم الاجتماعي، وبأن أوروبا هي محرك التقدم التاريخي.

لم تكن أفكار ماركس عن الإمبريالية منظمة منهجيًا على الإطلاق؛ إذ تُرك لوارثيه تطوير نظرية ماركسية عن الإمبريالية. وعمل المفكرون الاجتماعيون، مثل روزا لوكسمبورغ والثوري الروسي لينين، على ملء تفصيلات المنظور الماركسي بشأن الإمبريالية. إن عنوان الكتاب الذي ألّفه لينين، **الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية**، يلخص كل شيء؛ فنمو الرأسمالية يتجاوز حتمًا الحدود الوطنية، فيعمل فائض الأرباح والبضائع على دفع الشركات الرأسمالية إلى البحث عن فرص جديدة للاستثمار، وعن أسواق وموارد جديدة، وتمهد الدولة الطريق أمام هذا الاستثمار وتحميه بتوسيع سيطرتها على أراض وشعوب أجنبية. ويجري إدخال الأمم كلها بوسائل سليمة أو عنيفة في رابطة السوق. ومن المحتم أن تسيطر الأمم الغنية على الأمم الأفقر، وعلى وجه التحديد تسعي الدول الرأسمالية الغربية القوية لفرض سيطرتها الاقتصادية والسياسية على مساحات شاسعة من الأراضي العالمية. وهكذا، تُعتبر الإمبريالية نتيجة حتمية للدينامية الرأسمالية.

يميز الماركسيون بين الإمبريالية والاستعمار؛ فالإمبريالية تصف السلطة السياسية الواسعة التي تمارسها إحدى الأمم على أمم أخرى، بينما ينطوي الاستعمار على الاحتلال الماديِ الفعلي لأراضي شعب آخر والسيطرة عليها.

ومن وجهة النظر السائدة في أوائل القرن العشرين، اعتقد الماركسيون من أمثال لينين ولوكسمبورغ أن الاستعمار آخذ في الانحسار، في حين أن الإمبريالية، التي تعمل عن طريق السوق وتوسيع نطاق السلطة السياسية الوطنية، فكانت آخذة في صيرورتها مبدأً حاكمًا للنظام الدولي المعاصر.

مع تطور هيئة الأمم المتحدة وتوطيد مبدأ السيادة الوطنية في الاتفاقيات والمعاهدات الدولية وإعلانات الحقوق، كان يبدو أن عصر الإمبريالية أيضًا يلفظ أنفاسه الأخيرة. ففي نهاية المطاف، تحطمت بعد الحرب العالمية الثانية الإمبراطوريات العالمية الكبرى التي امتلكتها بريطانيا العظمى وفرنسا وألمانيا، وتفككت تمامًا مع موجات تصفية الاستعمار التي اجتاحت جميع أنحاء العالم. طبعًا، برزت الولايات المتحدة قوةً عظمى ولكنها قوة أعلنت أنها ضد بناء الإمبراطوريات. وبدا لكثير من المراقبين أن الضربة المميتة النهائية تلقّتها الإمبريالية بانهيار الاتحاد السوفياتي في التسعينيات من القرن العشرين. ولكن بعد مرور عقد واحد فقط من الزمن، استعادت نظريات الإمبراطورية الاهتمام الأكاديمي والعام.

مايكل هارت: ولد في واشنطن العاصمة في عام 1960. أمضى الثمانينيات في غواتيمالا وإلسلفادور، وانخرط في حركة لتوفير مأوى ديني في الولايات المتحدة للاجئين الفارين من فرق الموت. أكمل رسالته للدكتوراه في الأدب المقارن في عام 1990 في جامعة واشنطن.

ولد الفيلسوف والناشط الإيطالي **أنطونيو نيغري** في عام 1933، وهرب إلى فرنسا في عام 1983 ومكث فيها 14 عامًا. وفي أثناء وجوده في فرنسا، درَس العلوم السياسية في بعض الجامعات. عاد إلى إيطاليا في عام 1997 لقضاء عقوبة بالسجن 13 عامًا بسبب تورطه المزعوم مع جماعة الألوية الحمراء الإرهابية. يُعتبر كتابه، الذي يحمل عنوان **الإمبراطورية**، محاولة جريئة لإعادة النظر في معنى العولمة باعتبارها إمبراطورية.

العولمة بوصفها إمبراطورية: مايكل هارت وأنطونيو نيغري

على الرغم ممّا بين المفكرين الماركسيين والمفكرين ما بعد الكولونياليين من اختلافات، فإنهم يقاربون العالمَ الاجتماعي باعتباره مؤلفًا من أمم متنافسة على الموارد والأسواق والسلطة الوطنية. ويُنظر إلى العالم الاجتماعي بوصفه مقسمًا بين أمم مهيمنة أو مركزية وأمم تابعة أو طرفية، أو مقسمًا بين عالم متقدم وآخر متخلف. من هذا المنظور، تُفهم الإمبريالية باعتبارها جزءًا حتميًا من نظام عالمي، وسوف تسعي الدول المهيمنة إلى السيطرة على الدول الأقل قوة. تدور الدراما الاجتماعية الرئيسة حول أي أمة هي المسيطرة وما إذا كانت تستخدم القوة المسلحة أو وسيلة أخرى لتحقيق

السيطرة. على سبيل المثال، قيل إن فرنسا وبريطانيا هما القوتان الإمبرياليتان المسيطرتان في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، كما قيل إن ألمانيا كانت لتحل محلهما في منتصف القرن العشرين، ولتفسح الطريق أمام الولايات المتحدة في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

واجه هذا الرأي في شأن الإمبريالية والعالم الحديث تحديًا في العقود القليلة الماضية؛ إذ يلجأ كثير من المفكرين اليوم إلى مقاربة الديناميات والسياسات الاجتماعية العالمية من خلال فكرة العولمة، وهذا مفهوم زلق ومعقد، ولكن يشير بصفة عامة إلى تحوّل من التركيز على دول - أمم محددة إلى دراسة طرق تورُّط تلك الأمم في شبكات الاعتماد المتبادل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

ثمة منظوران للنظام العالمي كانا مؤثرين بشكل خاص. يشار إلى المنظور الأول في كثير من الأحيان بمصطلح «الليبرالية الجديدة» (neoliberalism)، وهو ينظر إلى رأسمالية السوق باعتبارها تُدخل أنحاء العالم كلها في اتصال بعضها ببعض. إن دافع الرأسمالية عالمي؛ إذ تُدخل جميع الأمم - الكبيرة منها أو الصغيرة، الغنية أو الفقيرة - إلى السوق، وفي نظام عالمي تتدفق السلع والناس والأفكار بحرية إلى حد ما عبر الحدود الوطنية، ويعتقد الليبراليون الجدد أن العولمة تطور جيد أو إيجابي. إن جعل الدول متصلة بعضها ببعض واستحداث سوق مفتوحة إلى حد ما لتبادل السلع والأفكار من شأنهما أن يُضعفا الدكتاتوريين ويرفعا مستوى معيشة جميع الشعوب، ويساعدا على تكوين ثقافة عالمية حيوية تحترم الحقوق الفردية. ومن منظور الليبرالية الجديدة، تُعتبر الإمبراطورية وديناميات الإمبريالية شيئًا من الماضي. لا شك في أن بعض المناوشات المحلية والنزاعات القومية ستبقى، ولكن يُنظر إلى الإمبريالية وبناء الإمبراطوريات باعتبارهما متناقضين مع حرية حركة الأشياء والناس في نظام عالمي.

أمّا المنظور الثاني للعولمة، فيرتبط بمجموعة متنوعة من النقاد؛ على سبيل المثال، يجادل بعض النقاد الماركسيين مدلِّلين على أن العولمة بالكاد ترقى عن كونها توسعًا للقوة الأميركية؛ فليست قوة حكومة الولايات المتحدة هي التي تصل اليوم إلى جميع أنحاء العالم فحسب، بل وشركاتها الضخمة وتكتلات وسائل إعلامها وثقافتها الجماهيرية أيضًا. ويجادل هؤلاء النقاد مدلِّلين على أن التوسع الأميركي لا يعزز الحرية والديمقراطية في العالم، وبدلًا من ذلك فإن الفقر والأنظمة الاستبدادية هي التي تسير على درب الهيمنة الأميركية على العالم. ويهاجم نقاد آخرون العولمة على أساس أنها تدمر الثقافات والجماعات المحلية الأصلية؛ فنظرًا إلى تغلغل الأسواق والثقافة الجماهيرية الغربية والنزعة الاستهلاكية إلى داخل القرى والمدن الصغيرة في

جميع أنحاء العالم، صار هناك تهديد خطِر يواجهه الحفاظ على العادات والتقاليد المحلية وعلى أساليب العيش المحلية.
عارض اثنان من المفكرين غير المحتملين - مايكل هارت وأنطونيو نيغري - أفكار الليبراليين الجدد التي تمجد العولمة، كما عارضا أفكار الجناح اليساري التي تنتقدها. المفكر الأول هو أستاذ اللغة الإنكليزية في الولايات المتحدة، فيما الآخر ناشط سياسي وأكاديمي كان حتى وقت قريب في أحد السجون الإيطالية بعد إدانته بتهمة الإرهاب [(214)]. يقدم كتابهما المشترك **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة** بديلًا من المقاربتين بشأن العولمة الليبرالية الجديدة والماركسية اللتين تقاربان العولمة [(215)].
يتفق هارت ونيغري مع الليبرالية الجديدة في شيء واحد مهم، وهو أن العصر الحالي عصر جديد؛ إذ إن النظام العالمي المحدَّد بدول متنافسة تسعى للسيطرة الإمبريالية ليس نظامًا محددًا للوقت الحاضر. شارك هارت ونيغري الليبراليين الجدد الاعتقاد بأن تدويل اقتصاد السوق جعل من الإمبريالية شيئًا عفّى عليه الزمن؛ فهُم يجادلون مدلِّلين على أن المبدأ الذي يوجه النظام العالمي هو التدفق الحر للسلع والناس والمال والأفكار عبر الحدود الوطنية. والإمبريالية التي تفرض حدودًا دولية صارمة ومُحْكمة وتفرض إعاقة عنيفة لسيولة حركة الناس ورأس المال والبضائع تتعارض مع الديناميات الأساسية للعولمة. ويتزايد عدد الدول التي تفهم الطموحات الإمبريالية على أنها تعيق بشكل غير مقبول المنظومة العالمية الحسنة الأداء. كما تعثر الأمم على وسائل لتجنّب الفتوحات والحروب الإمبراطورية. أمّا خلاف هارت ونيغري مع الليبراليين الجدد، فيتمثل إلى حد كبير في أن الليبراليين الجدد يعتقدون أن قوى السوق وحدها هي التي تقود العولمة، وفي أن النظام العالمي في جوهره نظام للتجارة الحرة وحركة الناس والأفكار بحرّية. في المقابل، يرى هارت ونيغري في العولمة توطيدًا لنوع جديد من «السيادة» أو لنظام سياسي واجتماعي غير مألوف.
يطلِق هارت ونيغري على هذا النظام العالمي الجديد اسم «الإمبراطورية». وخلافًا لما كان في عصر الإمبريالية، حيث كان هناك دول مسيطرة بشكل واضح، ليس في ظل أوضاع الإمبراطورية ثمة قوة مركزية، ولا وجود لدولة واحدة مسيطرة. ويمكن ربط هذه الإمبراطورية بالشبكة العنكبوتية العالمية (www)؛ شبكة من النوع المتكون من قوى عدة، حيث تكون القوة موزعة وليست مركزة. وتتقاسم الأمم السلطة مع الشركات العابرة الحدود ومع التكتلات الإعلامية والمنظمات غير الحكومية ومنظمات أخرى كالاتحاد الأوروبي والبنك الدولي. «تتمثل فرضيتنا الأساسية في أن السيادة اتخذت شكلًا جديدًا يتألف من سلسلة الهيئات الوطنية وفوق الوطنية الموحدة بمنطق وحيد للحكم. هذا الشكل الجديد من السيادة هو ما نسميه إمبراطورية»، ويتابع هارت ونيغري قائلَين:

خلافًا للإمبريالية، لا تؤسس الإمبراطورية مركز قوة إقليميًا، ولا تعتمد على حدود أو حواجز ثابتة. إنها جهاز للحكم **بلا مركز** وبـ **لا سند إقليمي منفصل**، وتضم بالتدريج الحيز العالمي بأسره داخل حدودها المفتوحة والمتوسعة. تدير الإمبراطورية هويات هجينة وتراتبيات مرنة وتبادلات متعددة من خلال تحوير شبكات القيادة. واندمجت الألوان الوطنية المتمايزة في خريطة العالم الإمبريالية واختلطت، مكوِّنةً قوس قزح عالميًا إمبراطوريًا [216].

يقترح هارت ونيغري فكرة أن التحول من عصر الإمبريالية إلى عصر الإمبراطورية هو جزء من تغير أوسع من مجتمع حديث إلى مجتمع ما بعد حداثي.

فهم هذان المفكران العالم الحديث على أنه نظام أمم وصراعات سلطة وعلاقات بين السيطرة والتبعية؛ إنه نظام منضبط بالقانون والتراتبية الاجتماعية. على سبيل المثال، في مجال الحكم السياسي، يتمثل مبدأ العالم الحديث في حكم القانون والسلطة البيروقراطية، وفي المجال الاقتصادي يتميز العالم الحديث بالمصانع والإنتاج العلمي والإنتاج الضخم على الطراز الفوردي.

أمّا عصر ما بعد الحداثة، فهو نظام عالمي عولمي (global world order) يتكون من أنواع كثيرة مختلفة من السلطات والكيانات، بدءًا من الأمم وانتهاء بوكالات الإغاثة الدولية. تشتبك هذه الكيانات في شبكات من علاقات القوة، ولا يوجد أي مركز أو أي قوة مسيطرة. وكان من شأن الترتيب من أعلى إلى أسفل، وهو الترتيب الذي ميز المؤسسات الحديثة، أن أفسح الطريق أمام مبادئ ضبط أكثر مرونة، مثل الاقتصادات ما بعد الفوردية؛ كما أفسحت الحدود المرسمة بصرامة الطريقَ أمام قوة العمالة ذات القدرة العالية على التنقل، ولمصلحة حدود دولية أكثر انفتاحًا ومثقوبة، ولمصلحة هويات مهجنة ومواطنين متعددي الجنسية. وينبثق النظام الاجتماعي من أوجه الاعتماد المتبادل وشبكات السوق وأشكال التعاون الجديدة، وكذلك من الاتفاقات بين الكيانات العولمية المختلفة. إن الإمبراطورية لا تستحضر في الذهن العصر الحديث بقدر ما تستدعي فيه عصر الإمبراطورية الرومانية بخليط شعوبها ومبادئها الاجتماعية، وتداولها الأشياء والناس، وجمعها بين أشكال الحكم السياسي المركزية واللامركزية.

ولكن، هل الإمبراطورية قوة خير أم قوة شر؟ لا يشارك هارت ونيغري الليبراليين الجدد تفاؤلهم البولياني (Pollyannish) [217]، كما أنهما لا يشاركان اليسار قدَريتهم السوداوية، ولا يتعاميان عن أوجه التفاوت والظلم التي هي جزء من النظام العولمي الحالي، ويدركان أن الولايات المتحدة قوة مسيطرة اليوم، ولكن ليس بمعنى القوة الإمبريالية في القرن التاسع عشر. الإمبراطورية عند هارت ونيغري ليست مجرد نوع من الهيمنة الاجتماعية. وبقدر ما تشهد

الإمبراطورية حصتها من الاستغلال والإبادة الجماعية، فإن لها أيضًا علاقة بالحقوق والحريات والحركات الديمقراطية. ومن شأن طابعها اللامركزي المائع وتعددية كياناتها، بما في ذلك الحركات الاجتماعية الدولية، التي تكوّن النظام العولمي الحالي، أن يجعل من التغيير الاجتماعي الإيجابي ممكنًا؛ فالمؤلفان متفائلان بشأن المستقبل، ويتحدثان بشكل مبهم عن احتمالات وجود بديل أو عن «إمبراطورية مضادة» (counter Empire)؛ ففي الواقع، إنهما يعتقدان، على غرار فوكو، أن حيث يوجد سلطة توجد مقاومة. ومع ذلك، لا يُدافَع عن جميع أشكال المقاومة؛ على سبيل المثال، إنهما لا يتعاطفان مع الحركات المناهضة للعولمة مناهضة ضيقة الأفق. علاوة على ذلك، يعتبران أن أعمال المقاومة السياسية التي تهدف إلى الدفاع عن التقاليد أو عن أشكال الحياة أو الجماعة المحلية ذات تأثير اجتماعي محدود. وفي نهاية المطاف، إنهما يحبذان الاحتجاجات والحركات التي تتناول المستوى الاجتماعي العولمي بهدف تشجيع مزيد من اللامركزية والدمقرطة، ونتوقع منهما أن يكونا مساندَين للاحتجاجات الأخيرة ضد منظمة التجارة العالمية في سياتل في عام 1999 وفي جنوة في عام 2001، وحتى الاحتجاجات ضد البنك الدولي وصندوق النقد الدولي في اليونان في عام 2012، لتركيز هذه الهيئات بشكل ضيق على المسائل المالية، بينما تتجاهل قضايا التمكين السياسي أو شؤون العدالة الاجتماعية.

أميركا الإمبريالية: ديفيد هارفي ومايكل مان

لا يعتقد جميع منظّري موضوع الإمبراطورية - وخصوصًا من يتبع تقاليد الماركسية - أن عصر الإمبريالية قد انتهى؛ إذ ردًّا على تدخّل الولايات المتحدة في أفغانستان ثم في العراق، أعاد كثير من المفكرين الاجتماعيين النظر في موقع الإمبراطورية في عالم اليوم. وتحديدا أثارت تحركات الولايات المتحدة السؤال عمّا إذا كانت الولايات المتحدة أمة إمبريالية. وقد قام ديفيد هارفي ومايكل مان بمحاولتين مهمتين للتنظير بشأن الإمبراطورية.

يعبّر عنوان كتاب ديفيد هارفي **الإمبريالية الجديدة** عن وجهة نظره؛ فأميركا دولة إمبريالية ولكن من نوع مختلف مقارنةً بالإمبراطوريات العالمية الأخيرة لبريطانيا العظمي وفرنسا. كانت الإمبريالية في القرنين التاسع عشر والعشرين تنطوي غالبًا على احتلال الأراضي والغزو العسكري. وربما كان الغزو الأوروبي لأفريقيا أفضل مثال لهذا النمط من الإمبريالية؛ إذ عمدت فرادى الأمم الأوروبية إلى تفتيت هذه القارة إلى أمم جديدة شرعوا في السيطرة عليها غالبًا بعد غزو عسكري شرس. ومع ذلك، كان اعتماد الإمبريالية الغربية خلال هذين القرنين على الغزو العسكري أقل من اعتمادها على الأيديولوجيا الليبرالية وعلى تدويل السوق الحرة. وكانت بريطانيا العظمى، بوصفها أقوى أمة وأكثرها سيطرة، قادرة على أن تصبح قوة عالمية

من خلال تعزيز سياسات المشروعات الاستثمارية الحرة الليبرالية، وتشجيع الأسواق المفتوحة وإلغاء الرسوم الجمركية والضوابط التجارية. وبعد الحرب العالمية الثانية، أفسح تفوق بريطانيا العظمى الطريق لتفوّق الولايات المتحدة. وتنكرت الأخيرة للغزو الاستعماري، ولكنها استمرت في الاعتماد على السوق الحرة للحفاظ على وضع إمبراطوري. ومع ذلك، يعتقد هارفي أن الاعتماد على السوق للحفاظ على الهيمنة العالمية أثبت أن له أثرًا مقيِّدًا، حيث كانت آسيا وأوروبا قادرتين على تحدي سيطرة الولايات المتحدة الاقتصادية. بناء على ذلك، أخذت الولايات المتحدة في أواخر القرن العشرين في التحول تدريجًا إلى أيديولوجيا للمحافظين الجدد؛ فتحْت شعار نشر الحرية والديمقراطية والنظام العالمي، مارست سياسة خارجية تتسم بالعدوانية والنزعة التدخلية والنزعة العسكرية. تمثل النزعة المحافظة الجديدة (Neo - conservatism) أيديولوجية الإمبريالية الجديدة، في حين تعبّر سياسات السيطرة الإقليمية عن شيء من ممارستها. من هذا المنظور، لم تكن حوادث 11 أيلول/سبتمبر هي التي مكَّنت لهذه الإمبريالية الجديدة، وإنما مكّنتها من أن تكون أكثر انفتاحًا وأكثر قبولًا سياسيًا، تمامًا كما زادت من قبول مقايضة الحريات المحلية [داخل الولايات المتحدة] في مقابل مزيد من السيطرة على العالم. هذا هو الوضع في أميركا اليوم، حسبما يقول هارفي.

ديفيد هارفي: ولد في عام 1948، وهو حاليًا أستاذ مميَّز في الأنثروبولوجيا في جامعة مدينة نيويورك. مختص بالجغرافيا بحكم تدريبه فيها، ولكن أعماله تدمج هذا المساق التعليمي مع النظرية الاجتماعية النقدية. ألّف كتبًا كثيرة، بما في ذلك **حالة ما بعد الحداثة** (1989)، و*Paris, Capital of Modernity* (**باريس، عاصمة الحداثة**) (2003)، و*Spaces of Global Capital* (**فضاءات رأس المال**) (2001). مؤلفاته معروفة بمعالجتها طابع الرأسمالية المتغير وعلاقتها بما بعد الحداثة وبالعولمة.

على عكس كثير من المفكرين والمراقبين الاجتماعيين الآخرين الذين يرون أيضًا في الولايات المتحدة قوةً إمبريالية، يهدف هارفي إلى فهم المنطق البنيوي الاجتماعي للإمبريالية الأميركية. إنه يتكلم على المنطق المزدوج للإمبريالية - السياسي والاقتصادي؛ إذ ينطوي المنطق السياسي على السيطرة الإقليمية، في حين أن منطقها الاقتصادي منطق التراكم الرأسمالي.

أنني هنا أعرِّف ذلك النوع الجديد [من الإمبريالية] المسمى «الإمبريالية الرأسمالية» (capitalist imperialism) بأنها انصهار/مزيج متناقض... الإمبريالية بوصفها مشروعًا سياسيًا مميزًا يضطلع به الفاعلون الذين تستند قوّتهم إلى التحكم في الأقاليم... والإمبريالية بوصفها سيرورة سياسية - اقتصادية تنتشر في المكان والزمان، وتكون فيها الأولوية للتحكم في رأس المال واستخدامه. بالنسبة إلى الأولى، أريد أن أؤكد الاستراتيجيات السياسية والدبلوماسية

والعسكرية التي تلجأ إليها الدولة وتستخدمها... في أثناء صراعها لتأكيد مصالحها وتحقيق أهدافها في العالم بأسره. أمّا بالنسبة إلى الثانية، فإنني أركز على طُرق تدفق القوة الاقتصادية عبر الفضاء المتصل ومن خلاله... وذلك من خلال الممارسات اليومية المتمثلة في الإنتاج والتجارة وتدفقات رأس المال [218].

يهدف هارفي إلى إظهار كيفية عمل منطقَي القوة هذين، المنطق الإقليمي والمنطق الرأسمالي، فيما هما متحالفان أحيانًا ومتوتران بعضهما مع بعض أحيانًا أخرى، لتشكيل معالم الإمبريالية الجديدة.

كماركسي، يفترض هارفي أولوية المنطق الرأسمالي، ويجادل مدلِّلًا على أن الرأسمالية اليوم تتميز بشركات ما بعد فوردية منخرطة في ما يسميه «الأنماط المرنة تراكم رأس المال». ويعني هذا أن الرأسمالية يجب أن تكون متحركة ومرنة من أجل البقاء على قيد الحياة، ومن أجل الازدهار في اقتصاد عولمي تنافسي للغاية. تثبت مرونة الرأسمالية وحركيتها أنهما مهيئتان للاستجابة لأزمة الرأسمالية الرئيسة اليوم، أي «أزمة التراكم المفرط» (crisis of over accumulation)؛ فعندما تتشبع الأسواق وترتفع الأرباح من خلال عقد الصفقات المالية، يجب على رأس المال أن يجد منافذ للاستثمار، وإلا سيعاني انخفاض القيمة، وسيسقط في دوامات الكساد والركود الانكماشي. «إذا كانت فوائض رأس المال... لا يمكن أن تُستوعب داخليًا [محليًا].... فينبغي أن ترسل إلى أماكن أخرى لتجد أرضًا جديدة صالحة لتحقيق أرباحها، وإلا ستواجه تخفيض قيمتها» [219]. واستجابةً لهذه الأزمات الدورية، يتطلع رأس المال إلى أسواق وأقاليم جديدة لاستيعاب رأس مالها وتحقيق الأرباح. وعندما تُستثمر مبالغ ضخمة من رأس المال في الاقتصادات الأجنبية، والتي تكون في الأغلب أقل تقدمًا، يفقد السكان المحليون السيطرة على ملكياتهم ومواردهم المنتجة. وعندما تتولى الشركات الرأسمالية المتعددة الجنسيات الاقتصادات الأجنبية، فإن الشركات والمنتجين والمزارعين وأصحاب المشروعات التجارية الصغيرة المحليين يُقتلعون من أماكنهم أو يُهمَّشون، في حين تنشأ احتكارات جديدة. ويطلِق هارفي على هذا اسم «التراكم بنزع الملكية». إن عصر الرأسمالية العولمية والمرنة هو أيضًا عصر الرأسمالية المتوحشة (predatory capitalism)، وذلك بحكم ممارساتها المتمثلة في سيطرة الشركات الضخمة المتعددة الجنسيات، وعمليات الدمج، وعمليات النقل السريع للملكية، والتلاعب المالي بأسعار الفائدة والعملات. وتنشئ الرأسمالية المفترسة عالمًا يتسم بفروق اجتماعية واقتصادية واسعة بين الدول والأقاليم والشعوب، وتكوّن تنمية غير متوازنة داخل المجتمعات وفي ما بينها، وذلك عندما تتحرك تدفقات رأس المال بسرعة، وبلا رحمة، عبر العالم، مدفوعة بالربح وهروبًا من مخاطر الأزمة.

في حين يدفع منطقُ الرأسمالية الديناميات العولمية، فإنه لا يفسر كل شيء. وإلى جانب منطق رأس المال، يوجد منطق سياسي للتوسع والسيطرة الإقليميين؛ إذ تعمل الدولة على إحداث الأوضاع التي تجعل الرأسمالية العولمية المرنة ممكنة؛ فهي تحافظ على بيئة عالمية مستقرة من أجل الاستثمارات الخارجية وحماية رأس المال في أثناء حركته التي لا تتوقف في جميع أنحاء العالم. بناء على ذلك، تنتهج الدولة في المراكز الرأسمالية العولمية اليوم، ولا سيما في الولايات المتحدة، سياسة خارجية عدوانية. خلافًا لما تنادي به أيديولوجية الليبرالية الجديدة، سعت حكومة الولايات المتحدة لممارسة السيطرة السياسية على الأراضي والشعوب الأجنبية من أجل إنشاء الأوضاع المواتية للرأسمالية المرنة العولمية والحفاظ عليها. وهكذا، يرى هارفي أن الإمبريالية الأميركية الجديدة اليوم تنطوي على منطق مزدوج يتمثل في التوسع الرأسمالي والسيطرة السياسية - الإقليمية.

من هذا المنظور، لا يُعتبر تدخّل الولايات المتحدة في العراق من قبيل الصدفة، بل يجب أن يُفهم باعتباره جزءًا من نمط يمتد عقودًا طويلة من سياسة خارجية مُعسكرة (حربا الخليج الأولى والثانية وحرب البلقان وحرب أفغانستان)، وهذا يؤكد الدور البارز الذي يقوم به التحكم السياسي الإقليمي في الاقتصاد السياسي الأميركي. والعراق هو مجرد تجلٍ للإمبريالية الجديدة أكثر شفافية؛ فمهما قيل ومهما كان، فإن غزو العراق كان إحدى طرق تأمين نفط رخيص لتعزيز الرأسمالية العولمية الأميركية.

يجادل هارفي مدلِّلًا على أن النزعة المحافظة الجديدة وسياستها الخارجية العدوانية والعسكرية ربما تكون ضارة بالتطور الرأسمالي؛ فالحروب تستنزف الاقتصاد وتعترض تنمية رأس المال. وينظر هارفي إلى الولايات المتحدة بوصفها قوة إمبريالية ولكنها غير مستقرة ومحتوم عليها أن تولد السخط والمقاومة. وممّا هو محتوم أن تواجه مقدرتُها السياسية والعسكرية تحديًا من أشكال جديدة من الحروب (فيتنام، العراق، القاعدة)، ومن جانب القوى السياسية - العسكرية الصاعدة في آسيا أو جنوب شرق آسيا. علاوة على ذلك، يعتقد هارفي، مثل كثير من المراقبين، أن الاقتصاد الأميركي في نهاية المطاف سوف يتباطأ إلى حد كبير، إن لم يتعرض للانهيار، إمّا بسبب الديون وإمّا بسبب تكاليف العسكرة صعود قوى اقتصادية ناشئة تتحدى التفوق الاقتصادي الأميركي.

في النهاية، يعلق هارفي آماله بمستقبل أميركا على القوى الاجتماعية والسياسية التقدمية المحلية، ويجد في النقد العلني للمحافظين الجدد وللرأسمالية العولمية المفترسة بداية لروح المسؤولية الاجتماعية والعقلانية الاجتماعية. ولكن لكي تكون هذه المعارضة فعالة حقًا، لا بد لها من أن تتكتل لتكون جبهة معارضة ضد القدرة العالية للقوى الاجتماعية التي تدعم العسكرة

والتمويل والرأسمالية المالية والرأسمالية الاحتكارية. إن إيماءة هارفي إلى هذا الاحتمال تعبّر عن آماله أكثر ممّا تعبر عن الواقعية الاجتماعية التي يمكن العثور عليها في تحليله.

على الرغم من محاولة هارفي أن يَفصل تحليليًا الديناميات السياسية للإمبريالية عن دينامياتها الاقتصادية، فإن منطق الرأسمالية هو الذي يدفع في النهاية نمط الإمبريالية وينظمه. وكما يقول هارفي، «إن ما يميز الإمبريالية من النوع الرأسمالي من المفاهيم الإمبراطورية الأخرى هو سيطرة المنطق الرأسمالي عادةً» [(220)]. وبالتالي، ربما يكون من المفيد تعليميًا أن نضع مؤلفات هارفي بجانب أفكار مايكل مان الذي يعرض وجهة نظر بشأن الإمبراطورية الأميركية مستوحاة من فكر فيبر.

مايكل مان: ولد في عام 1943، وهو أستاذ السوسيولوجيا في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس. ألف كتبًا كثيرة، منها، *Sources of Social Power* (**مصادر السلطة الاجتماعية**) في مجلدين. يؤكد مان دور السلطة في الحياة الاجتماعية، ويطور بشأن السلطة نظرية متعددة الأبعاد تمثّل أساس تحليلاته التاريخية والمقارنة للمجتمعات في العالم كله وعلى امتداد التاريخ.

يتصدى مان، مثل هارفي، للغزو الأميركي لأفغانستان والعراق، مشيرًا إلى سياستها الخارجية المنفردة والعسكريتارية (militaristic). ويجادل، على غرار هارفي، مدلِّلًا على أن إدارة بوش لم تمثل، ومن المحتمل أن إدارة أوباما لا تمثل تحولًا جذريًا أو تغيرًا كبيرًا في الثقافة السياسية الأميركية والسياسة الخارجية، بل تعبّر بشكل أكثر انفتاحًا ووضوحًا عن نمط يلمح إلى طموحات أميركا الإمبريالية. وخلافًا لهارفي، يفسر مان أميركا بأنها إمبراطورية فاشلة [(221)].

إن تصورات هارفي ومان المتباينة بشأن القوة الأميركية تعكس إلى حد كبير مواقفهما النظرية المختلفة؛ فبينما يميل هارفي بشدة نحو تحليل الاقتصاد السياسي للرأسمالية لفهم الإمبريالية الأميركية، يعمل مان من خلال نظرية في القوة المتعددة الأبعاد. ووفقًا لهذه الرؤية، تتوزع السلطة بين المجالات الاقتصادية والعسكرية والسياسية والثقافية. ويحلل مان القوة الأميركية من خلال هذه الطوبولوجيا الاجتماعية الرباعية، ويخلص من ذلك إلى أن أميركا إمبراطورية متعثرة وغير متماسكة.

منذ الحرب العالمية الثانية، حلت أميركا محل بريطانيا العظمى وألمانيا باعتبارها المركز الاقتصادي للاقتصاد العالمي. ويمكن القول بحق إنها مارست، ولفترة من الزمن، هيمنة اقتصادية عبر القطاعات الصناعية والصناعية التحويلية والمالية والاتصالات. ومع ذلك، يجادل مان مدلِّلًا على أن الحال ما عادت كذلك؛ ففي العقود القليلة الماضية، أصبحت أوروبا وآسيا قوى اقتصادية على قدم المساواة مع الولايات المتحدة. وبالفعل، يُتوقع مان، في

ظل العجز التجاري المتزايد والديون الخارجية والنفقات العسكرية الهائلة، أن تتراجع سيطرة أميركا الاقتصادية الدولية.
ثمة عدد قليل من المفكرين يشك في أن الولايات المتحدة هي القوة العظمى العسكرية الوحيدة؛ فهذه الأمة تتمتع بالقدرات التقليدية والنووية التي تجعلها تمارس السيطرة العسكرية على العالم بأسره. وبالفعل، مع إنشاء قواعد عسكرية موزعة استراتيجيًا في جميع أجزاء العالم، فإن السيطرة العسكرية الأميركية لا يرقى إليها الشك. ومع ذلك، فبقدر ما أصبحت الحروب الأخيرة غير تقليدية، تشمل - على سبيل المثال - فاعلين غير دولتيين أو خلايا إرهابية منتشرة عبر الأقاليم، أثبتت القدرة العسكرية الأميركية عدم كفايتها؛ فمن فيتنام إلى أفغانستان والعراق، لم تترجم القوة الأميركية الساحقة إلى نصر في هذه الحروب غير التقليدية.
انتقلت الطموحات الإمبريالية الأميركية بنزعتها الانفرادية (unilateralism) العدوانية وسياستها الخارجية العسكريتارية إلى صميم سياسات إدارة جورج بوش الابن؛ فنظرًا إلى تجاهل تلك الإدارة الاتفاقيات والمعاهدات الدولية، وانخراطها في حرب استباقية من دون موافقة مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، فإنها مثّلت تأكيد أميركا مكانتها الإمبريالية بصورة علنية. ومع ذلك، كان فشل الإمبراطورية الأميركية أوضح ما يكون وأشد تأثيرًا عندما فشلت هذه الأمة في كسب الشرعية الدولية لغزو العراق، ثم في عجزها عن تأمين النظام والسلم المدنيين في ذلك البلد. وفي النهاية، اضطرت أميركا إلى اللجوء إلى الدول الأخرى والأمم المتحدة لإنقاذ هذا التدخل العسكري الفاشل.
إن تعريف العولمة الثقافية بالأمركة (Americanization) يكاد يكون صيغة مبتذلة؛ فالثقافة الشعبية في جميع أنحاء العالم، سواء كانت ماكدونالدز أو الهيب هوب أو نايكه ممهورة بتوقيع أميركا. ومع ذلك، فبقدر انتشار الثقافة الشعبية الأميركية عالميًا، يجري مرارًا تجاهلها وتهميشها ومقاومتها؛ إذ لم تختفِ الثقافات المحلية في مواجهة الأمركة، بالفعل؛ ففي كثير من الحالات أُعيد تنشيطها وتكوينها والاحتفاء بها باعتبارها رمزًا للنقاء والاعتزاز الديني والإثني والقومي.
لا ينكر مان طموحات أميركا الإمبريالية ولا ينتقص منها. ومع ذلك، فإنه يهدف إلى إظهار حدود القدرة الأميركية وفشلها في أن تصبح إمبراطورية متماسكة. ويؤكد مان على وجه الخصوص نمط ما بعد الحرب المتسم بعسكرة السياسة الوطنية والخارجية الأميركية. وعندما تواجه الولايات المتحدة مشكلات سياسية - اقتصادية أو أزمات أو نزاعات جيوبوليتيكة، فإنها سرعان ما تلجأ إلى الحلول العسكرية. وبالتالي، ردَّت الولايات المتحدة عسكريًا في مواجهة الإسلام المتطرف في الشرق الأوسط، أو عدم تعاون العراق، أو العدوان الصربي في البلقان. إضافى إلى ذلك، فإن في ظل افتقار أميركا إلى القوى

البشرية والإرادة الوطنية والمهارات المتنوعة اللازمة لإدامة السيطرة السياسية - العسكرية العالمية، فإنها تصطدم مرارًا بحدود قدرتها ومواطن فشلها. وبدلًا من تصور إمبراطورية عالمية ناجحة في مستقبل أميركا، يتوقع مان أن مع تزايد العجز والديون المحلية والدولية اللذين يصاحبان نزعتها العسكرية المتوسعة، ربما يصبح التحدي الذي يواجه أميركا هو أن تتجنب الأزمة الاقتصادية والتقهقر السياسي، ونعطي الكلمة الأخيرة للمؤلف:

سنرى إن الإمبريالية الجديدة تسبب نشوء إرهابيين أكثر لا أقل، و«دول مارقة» (rogue states) أكثر تصميمًا، كما أنها تضعف الزعامة الأميركية في العالم. ولكن يخطئ أعداء الولايات المتحدة في النظر إليها بوصفها الشيطان الأكبر أو إمبراطورية الشر. إنها ليست على هذه الدرجة من جودة التنظيم. إنها إمبراطورية غير متماسكة، وسوف تفضي نزعتها العسكرية المفرطة في ثقتها بنفسها وفي نشاطها إلى تدميرها قريبًا [222].

قراءات مقترحة

Calhoun, Craig, Frederick Cooper, and Kevin Moore (eds.). *Lessons of Empire*. New York: New Press, 2006.

Chomsky, Noam. *Hegemony or Survival*. New York: Henry Holt, 2003.

Johnson, Chalmers. *The Sorrows of Empire*. New York: Henry Holt, 2004.

---

(214) أُفرج عنه في عام 2003. (المترجم)

(215) Michael Hardt and Antonio Negri, Empire (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

(216) David Harvey, The New Imperialism (New York: Oxford University Press, 2003).

(217) نسبة إلى بوليانا، وهي شخصية روائية بطلة لطفل من تأليف الكاتبة الأميركية إيلانور بورتر (1868 - 1920)، وعليه يشار إلى التفاؤل الأعمى أو التفاؤل المفرط لدى الشخص بأنه تفاؤل بولياني. (المترجم)

(218) Harvey, The New Imperialism, p. 26.

(219) Ibid., p. 117.

(220) Ibid., p. 33.

(221) Michael Mann, Incoherent Empire (London: Verso, 2003).

(222) Ibid., pp. 15 - 16.

خاتمة القسم السادس

كانت النظرية الاجتماعية الكلاسيكية تساوي بين المجتمع المفرد والدولة - الأمة؛ فبدءًا من كونت وحتى فيبر، كان يُفترض أن الدولة - الأمة هي الوحدة الأساسية للحياة الاجتماعية، على الأقل للحياة الاجتماعية الحديثة. وكان المنظّرون الكلاسيكيون على وعي بأن المجتمعات لم تكن تُنظَّم دائمًا باعتبارها دولًا - أممًا، ولكنها كانت من الناحية التاريخية تُنظَّم باعتبارها مجموعات قرابة أو عشائر أو قبائل أو اتحادات أو دول المدن أو إمبراطوريات. وبمعنى من المعاني، أدركوا أن الدولة - الأمة تاريخية، ولكنهم لم يحاولوا قط تحليل البنية التاريخية والاجتماعية للنزعة القومية وللدولة - الأمة. ومن المثير للاهتمام أن هؤلاء المنظّرين - مع احتمال استثناء فيبر - كانوا يعتقدون أن من شأن الدول - الأمم على المدى الطويل إمّا أن تختفي وإمّا أن تفقد سلطتها الاجتماعية. وكان ماركس، على سبيل المثال، يتوقع ثورة شيوعية تضع حدًّا للطبقات الاجتماعية بل وللدول - الأمم المختلفة. وكذلك تصور دوركهايم حالة مستقبلية للحالة البشرية يشهد فيها مجتمع عالمي الاختفاء التدريجي للدول - الأمم المفردة.

كان المنظّرون الكلاسيكيون على حق في كثير من المناحي؛ فعلى الرغم من أن الباحثين اليوم يتجادلون حول ما إذا كانت الدولة - الأمة تمثل تطورًا حديثًا مميزًا، إلا أن أحدًا منهم لا يشكك جديًّا في الأهمية التاريخية للدولة - الأمة في العالم الحديث. وفي الواقع، أيًّا يكن ما يمكن قوله عمّا يسمى العصر الحديث، فإن القومية وتشكيل الدولة - الأمة كانا في مركز هذه الحقبة التاريخية. والعالم اليوم منظم إقليميًا باعتباره نظام دول - أمم. وبمعزل عن عدد قليل من الدول - المدن، مثل سنغافورة وهونغ كونغ، فإن من الصعب تحديد أي مجتمع معترف به دوليًا لا يكون منظمًا في دولة - أمة.

مهما وصِف القرن التاسع عشر، والقرن العشرون خصوصًا، بأنه عصر النزعة القومية والدول - الأمم، فإن المفكرين الاجتماعيين اليوم يعيدون النظر في مستقبل الدولة - الأمة. ينبغي أن نكون على بينة ممّا يزعمه مثل هؤلاء المفكرين. إنهم لا يقولون إن الدولة - الأمة تتلاشى أو أنها تفقد قوّتها في النظام العالمي المعاصر؛ إذ إن جميع المفكرين الذين تناولناهم في هذا الفصل يعتقدون أن الدولة ستبقى قوة اجتماعية قادرة في المستقبل القريب وغير القريب. وعلى الرغم من أن سقوط جدار برلين والوعي المتنامي بأننا نعيش في عالم عولمي قد أديًا ببعض المفكرين الاجتماعيين إلى أن يتصوروا صعود نظام عالمي جديد مكون من أشكال الحياة الاجتماعية ما بعد القومية،

فإن المفكرين الاجتماعيين لا يزالون في معظمهم يفترضون أن الدولة - الأمة ستظل الوحدة الاجتماعية الأساسية في جميع أنحاء العالم.
مع ذلك، وكما رأينا، ثمة شعور متزايد بأن هناك سيرورات وديناميات اجتماعية لا يمكن إدراكها حصرًا ضمن إطار الدولة - الأمة. إن مدى الاعتماد المتبادل المجتمعي، أو الطرق التي يرتبط بها اليوم كل مجتمع بطرق كثيفة جدًا مع المجتمعات الأخرى، يعني بالنسبة إلى بعض المنظّرين أمثال ديفيد هيلد وماري كالدور أنه ينبغي ألا نقتصر في تحليل المجتمعات على دينامياتها الداخلية وحدها. يجب أن يصار إلى فهم المجتمعات اليوم بوصفها جزءًا من شبكات كثيفة اجتماعيًا. علاوة على ذلك، تعني العولمة أن هذه الشبكات المجتمعية ربما انتجت سيرورات ومؤسسات عولمية بطريقة مميزة كأشكال التفاوت الاجتماعي والحركات الاجتماعية العولمية والمنظمات غير الحكومية الوطنية والدولية. وهكذا، بينما تبقى الدولة - الأمة من نواح كثيرة الوحدة الاجتماعية الاساسية للنظام العالمي، فإنه يجري من منظور العولمة هيكلة المجتمعات المعاصرة وتنظيمها بواسطة بيئتها العولمية الخارجية بقدر ما يجري هيكلتها وتنظيمها بواسطة بيئتها الوطنية الداخلية.
على الرغم من أن فكرة العولمة أصبحت تمثل وجهة نظر قوية يمكن منها فهم الحياة الاجتماعية والعولمية المعاصرة، ومع ذلك لا تخلو من منتقدين. فكما رأينا، لا يهاجم فالرشتاين وكاستلز السياق العولمي للديناميات المجتمعية، ولكنهما يزعمان أن ما هو جديد أو مميز في البيئة العولمية الحالية هو عولمة الرأسمالية. وحيث كانت الرأسمالية ذات مرة اقتصادًا قائمًا على أساس وطني، فإنها اليوم اقتصاد عالمي. كذلك، خلافًا للمفكرين الاجتماعيين الذين يرون في تدويل الرأسمالية انتشارًا للحرية الفردية والحرية السياسية، يجادل فالرشتاين وكاستلز مدلِّلَين على أن بتحول الرأسمالية إلى شأن عولمي تصبح التفاوتات الاجتماعية كذلك عولمية. وهناك أوجه فريدة من التفاوت بين الدول ومناطق بأكملها من العالم تُظهر الطابع المتناقض للرأسمالية العولمية الحالية. إن وجهة نظرهما على خلاف حاد مع آراء هيلد وكالدور في العولمة؛ على سبيل المثال، بينما يرى المفكران هيلد وكالدور أن المشكلة الرئيسة للنظام العولمي تتعلق بالضبط العولمي، يسلط فالرشتاين وكاستلز الضوء على أحوال التفاوت الاجتماعي العولمي.
يتفق منظّرو العولمة والرأسمالية العالمية على نقطة واحدة: لا يترك النظام العالمي المعاصر أي مكان للإمبريالية أو لبناء الإمبراطورية. ومع ذلك، فإن هذا الادعاء هوجم أيضًا. وبالتالي، قدم هارت ونيغري حجة متناقضة إلى حد ما ظاهريًا مفادها أن العولمة نفسها شكل جديد ومميز من أشكال الإمبراطورية؛ فهي ليست إمبراطورية المستعمرات والغزو، وليست إمبراطورية مبنية على تدويل الأسواق، وإنما هي إمبراطورية بلا مركز سياسي، ولكنها مع ذلك تسيطر على النظام العالمي. ربما يطرح هارفِي ومان تحديًا أكثر راديكاليةً في

وجه منظورات العولمة؛ فهما يهاجمان ادعاء أن إمبريالية المستعمرات والغزو جزء من الماضي التاريخي؛ فعلى الرغم من فهم أميركا الذاتي لنفسها على أنها معادية للإمبراطورية، فإن سياستها الخارجية العدوانية العسكريتارية خلال العقود القليلة الماضية تلمح إلى مجتمع لم يتخلَّ في الواقع عن طموحاته الإمبراطورية. وسواء كانت هذه الأمة أمة إمبريالية ناجحة أو إمبراطورية متراجعة، فإن وجهات نظرهما أجبرتنا على إعادة النظر في دور الإمبراطورية في العالم الحديث، بما في ذلك العالم القائم.

القسم السابع: صعود النظرية ما بعد التخصصية

مقدمة القسم السابع

عندما كان كونت أو ماركس ودوركهايم يؤلفون كتبهم، بالكاد كانت فروع السوسيولوجيا أو الأنثروبولوجيا قد تكوَّنت. وكان كونت وماركس مفكرَين مستقلَّين، ولم يشغل أي منهما مناصب أكاديمية. ولم يكن إلا في أواخر أعوام القرن التاسع عشر أن أصبح علم الاجتماع جزءًا من المساقات التعليمية في الجامعة. وكان فيبر ودوركهايم من الأكاديميين، ولم يتلقيا تدريبهما كسوسيولوجيين بل تمرسا في مجال تاريخ القانون والاقتصاد والفلسفة واللغات؛ إذ لم يكن هناك مساق للسوسيولوجيا. وفي الواقع، كان دوركهايم شخصية محورية في جعل السوسيولوجيا مساقًا يتمتع باحترام في الجامعات الفرنسية، وأدى فيبر وآخرون دورًا مماثلًا في ألمانيا.

بين عام 1890 وعشرينيات القرن العشرين، كانت السوسيولوجيا تصبح ببطء مساقًا معترفًا بها من الجامعات في الولايات المتحدة وألمانيا وفرنسا وإيطاليا وبريطانيا، وغيرها. ومع ذلك، كان سوسيولوجيون مثل دوركهايم أو فيبر أو سبنسر في إنكلترا، أو دوبوا أو ألبيون سمول في الولايات المتحدة، مفكرين عامّين، تنقلوا بارتياح بين مجالي التاريخ والفلسفة، فضلًا عن السوسيولوجيا.

لم تكن السوسيولوجيا قد أصبحت على ما نعرفه اليوم إلى أن حلت ستينيات القرن العشرين وسبعينياته؛ ففي ذلك الوقت، ارتفع معدل التحاق الطلاب بالجامعات الأوروبية - الأميركية ارتفاع هائلًا. وفي الولايات المتحدة، تزايد عدد حملة الدكتوراه المدرَّبين في السوسيولوجيا، وشُكلت الاتحادات المهنية على مستوى الولاية والإقليم، وعلى المستوى الوطني، وتزايد عدد أعضائها بشكل هائل. باختصار، أصبح مساق السوسيولوجيا جزءًا راسخًا من الجامعة ومن الثقافة الأميركية.

من سبعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا، جرى تنظيم المعرفة الاجتماعية حول ثقافة تخصصات أكاديمية، وأصبح لكل تخصص موضوعه الخاص به ومناهجه ومشكلاته ونظرياته. وفي حين كان هناك شيء من تبادل الأفكار، كان كل تخصص منعزلًا نوعًا ما؛ فمثلًا، ندر ما كان يقرأ منظّرو السوسيولوجيا للشخصيات ذات المؤلفات المأثورة من المنظّرين السياسيين، كأرسطو أو أفلاطون أو مكيافيلّي أو لوك أو هوبز. وبالمثل، فإن للنظرية الأنثروبولوجية تراثها الخاص الذي يشمل برونيسلاف مالينوفسكي ومارغريت ميد وفرانتز بواس وكلود ليفي ستروس وماري دوغلاس - ولا يُعتبر أي منهم جزءًا من أصحاب المؤلفات السوسيولوجية المأثورة. إذًا، شكل كل تخصص عالمه الخاص بالشخصيات صاحبة المؤلفات المأثورة، ونصوصه المأثورة وموضوعاته ومشكلاته الرئيسة وأنماط التنظير والبحث الرئيسة فيه.

إن هذه الثقافة التخصصية آخذة في الانهيار؛ إذ إن الحدود التي تفصل بين تخصصات العلوم الاجتماعية والانقسام بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية أصبحت مليئة بالثقوب ومائعة، إن فكرة جُزر النظرية والبحث التخصصية المنفصلة آخذة في فقدان صدقيتها وتماسكها.

تصبح النظرية نظرية ما بعد تخصصية (postdisciplinary) على نحو متزايد؛ إذ إن المشكلات التي يتعامل معها المنظّرون ليست محدَّدة تخصصيًا (discipline - specific). وما لا شك فيه أن المنظّرين السوسيولوجيين ما زالوا منشغلين بمشكلات مميزة، مثل الرابط بين مستوى التحليل الفردي أو الجزئي ومستوى التحليل البنيوي أو الكلي. ومع ذلك، فإن مناظرات رئيسة كثيرة، ممّا ينخرط فيها منظّرو السوسيولوجيا اليوم، ليست بالقطع محددة تخصصيًا، ومن الأمثلة على ذلك المناقشات بشأن المجتمع المدني أو النزعة القومية أو الهويات الاجتماعية أو العولمة. إن المناقشات والبحوث النظرية اليوم تجري ضمن مجموعات أو شبكات ما بعد تخصصية أكثر ممّا تجري في مكتنفات تخصصية ضيقة. يأتي المشاركون في هذه المناقشات المتعنقدة من تخصصات متنوعة، ويُتوقع أن يكونوا مؤهلين في كثير من المقاربات النظرية، كالنسوية وما بعد البنيوية والسوسيولوجيا الكلاسيكية والدراسات الثقافية.

بدلًا من وجود «مذاهب نظرية» مقررة أو نظريات منسوبة إلى شخصيات ونصوص مثبتة ومأثورة، نجد أن النظرية اليوم انتقائية، ولامركزية، و«محلية» في انخراطها في مناقشات متعنقدة محددة. وسيصار إلى إيضاح شيء من طابع النظرية ما بعد التخصصي في المناظرات المتعنقدة الثلاث التي نستعرضها في الجزء الأخير من هذا الكتاب.

الفصل الحادي والعشرون: نظريات «الآخر»

تشكلت النظرية الاجتماعية الأنكلو - أوروبية الكلاسيكية والمعاصرة إلى حد لا يُستهان به، باعتبارها تصفية حساب نظري مع الرأسمالية الصناعية؛ فسواء تناولنا نقد ماركس للاقتصاد السياسي أو تحليل دوركهايم لتقسيم العمل الاجتماعي أو فرضية فيبر الأساسية بشأن الأصول البروتستانتية لانضباط رأس المال والعمل، كان هؤلاء المفكرون يهدفون إلى شرح أصول الرأسمالية الصناعية ومنظومتها الطبقية الخاصة باقتصادها السياسي وأنماط التضامن فيها وصِلتها بالبرقطة وتشكيل الدولة. وبعد مرور قرن من الزمن، فإن «الرأسمالية»، المُدرَكة اليوم بكونها اقتصادًا عولميًا قائمًا على المعلومات، لا تزال محورًا مركزيًا للنظرية الاجتماعية وللسياسة.

ومع ذلك، فإن الأرضية النظرية للثقافة الأكاديمية الأنكلو - أوروبية المعاصرة شهدت تغيرًا تامًا. كما رأينا، فإن زعم وجوب أن يكون تحليل الرأسمالية هو الأساس الذي يقوم عليه فهم المجتمعات المعاصرة قد تصدى له الرأي القائل، إجمالًا، إن من شأن اختلافات الجندر والعرق والطبقة والجنسانية والإعاقة والدين والمواطنة، إلى غير ذلك، أن تنشئ عوالمنا الاجتماعية بطرق يتعذر تفسيرها بواسطة الديناميات الرأسمالية حصرًا أو أساسًا؛ ففي جنبات العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، ثمة باحثون كثر يؤكدون أن تحليل تعددية الفروق الاجتماعية وتقاطعها عبر الفضاءات الوطنية والعولمية ينبغي أن يكون في صلب التحليل الاجتماعي. واليوم، يتعايش الاقتصاد السياسي للرأسمالية، بصعوبة في كثير من الأحيان، مع السوسيولوجيا ومع سياسات الاختلاف.

سأتناول في هذا الفصل أحد جوانب السوسيولوجيا وسياسات الاختلاف. إذا نظرنا إلى العلم المرتبط بالنسوية أو بدراسات ما بعد الكولونيالية أو بدراسات أحرار الهوية والميول الجنسية أو بالدراسات الثقافية، والتي مثَّلت المواقع الرئيسة التي تصاغ فيها سياسات الاختلاف، فإننا سنواجه مفهوم «الآخر» مرارًا وتكرارًا. ومع ذلك، تُستخدم هذه الفكرة غالبًا بطرق فضفاضة وملتبسة. في كثير من الأحيان، يُقال إن **الآخر** يشير إلى وضع غير معياري. فمثلًا، يشار إلى النساء باعتبارهن الآخر بالنسبة على الرجل، أو، في السياقات «الغربية»، المسلم العربي هو الآخر بالنسبة إلى المسيحي الأوروبي؛ إذ يُفترض أن تشغل النساء والمسلمون موقعًا اجتماعيًا مختلفًا وخاضعًا (كأن يتمتعوا بحقوق وفرص اجتماعية أقل) بالنسبة إلى الرجال

والمسيحيين الأنكلو - أوروبيين. ويمثل المسيحيون الأنكلو - أوروبيون المستوى المعياري الضمني، وأحيانًا الصريح. ولكن كثيرًا ما يُستخدم مفهوم الآخر كذلك لتأكيد مكانة ثقافية فريدة: الآخر بوصفه دخيلًا وخطرًا اجتماعيًا. وأزعم أنه يجدر التمييز تحليليًا بين هذين المعنيين للآخر، لأنهما يقترحان خطّي تحليل اجتماعي مختلفين؛ فأفضل تحليل للمعنى الأول، حيث يتمتع الآخر بمكانة اجتماعية تابعة ولامعيارية، يكون بوصفه جزءًا من علم اجتماع الاختلاف. أمّا الفكرة الثانية، حيث يعتبر الآخر دخيلًا خطرًا، فتشير إلى التحليل الاجتماعي للآخريّة (otherness).

كيف، إذًا، تنشعب سياسات الاختلاف عن السوسيولوجيا النقدية الخاصة بالآخر؟ تشير الأولى إلى الصنع الاجتماعي لِطيفٍ من الهويات أو المكانات الاجتماعية المتميزة بتقسيم تراتبي بين تلك المتميزة والمعيارية اجتماعيًا والأخرى غير المعيارية والمحرومة اجتماعيًا. ولا يتعين أن تُفهم جميع المكانات غير المعيارية في إطار لغة الاختلاف التحليلية. إن التي تُظهر نمط حرمان اجتماعي هي وحدها ذات الصلة بالسوسيولوجيا الاختلاف وبسياسات الاختلاف؛ على سبيل المثال، الجندر هو محور اختلاف مهم تحليليًا بقدر ما تنتج معايير الجندر وممارستها أنماط انشعاب وتفاوت اجتماعيين بين الأشخاص المحددين ذكر/أنثى أو رجال/نساء. في المقابل، أن يكون المرء أعسر في مجتمع معياره الأيمن، أو أن يكون نباتيًا في أمة من آكلي اللحوم، فلن تكون لهذا الشأن أهمية تحليلية باعتباره اختلافًا في المكانة ما دام هذا «الشذوذ» لا يستتبع حرمانًا نمطيًا، اجتماعيًا وسياسيًا. باختصار، ينبغي ألّا يُعامل كاختلافات اجتماعية سوى المكانات غير المعيارية التي تدل على نمط إمبيريقي من الحرمان البنيوي الاجتماعي.

مع ذلك، وهذا أمر بالغ الأهمية لفهم علم اجتماع الاختلاف، فإن الوضع المحروم في مجال أو أكثر من المجالات الاجتماعية (مثل الأسرة، العمل، الجيش) لا يعني بالضرورة الخضوع والتابعية في المجالات جميعها. كما أن على الرغم من المعاناة من الحرمان البنيوي، لا تزال الاختلافات في المكانة تُعتبر اختلافات مشروعة أخلاقيًا، أو لها حق المطالبة بإدراجها ضمن النظام المدني المعياري؛ على سبيل المثال، يعاني رجال الطبقة العاملة الأميركية التبعيةَ الطبقية في مكان العمل والحرمانَ الاجتماعي من حيث فرص التعليم وإمكانية الوصول إلى المناصب الممأسسة في السلطة السياسية. ومع ذلك، إذا كان العمال الذكور ذوو الياقات الزرق بيضًا أيضًا وغيريين جنسانيًا، فإنهم سيحتفظون بامتيازات جندرية وعرقية وجنسية. وعلى الرغم من أوجه الحرمان البنيوي، فإن هذه الفئة من الرجال المفتقرين إلى مكانات أخرى غير معيارية سيكونون أيضًا أميركيين أحرارًا محترمين. علاوة على ذلك، حتى اختلاف المكانة الذي يعيد إنتاج التبعية عبر مجالات اجتماعية متعددة يمكن أن يظل محتفظًا بالاحترام وبمكانة المواطَنة. وعلى سبيل المثال، قبل

خمسينيات القرن العشرين، كانت كثيرات من النساء الأميركيات البيضاوات المولودات في أميركا يفتقرن إلى تكافؤ الفرص الاقتصادية والمساواة في الحقوق المدنية والسياسية، وكن يعانين انكماش مكانتهن (مقارنة بالرجال) بسب الارتباط الوثيق بين الأنوثة ودور الزوجة والأم. ومع ذلك، إذا كانت هؤلاء النساء من ناحية أخرى تقليديات جندريًا، فإن اختلاف مكانتهن (في ما يتعلق بمعيار الذكورة) لن يضعهن في موقع الآخر. وبقدر ما كانت تلك النساء قادرات على الزواج والمشاركة في الشؤون الأسرية والمدنية الروتينية، فإنهن سيشغلن مكانة اجتماعية محترمة. إن التشكل الاجتماعي لاختلافات المكانة النمطية وللتراتبيات وتضاربها هو محور علم اجتماع الاختلاف وسياسات الاختلافات [(223)].

في المقابل، تهدف السوسيولوجيا الآخريّة (sociology of otherness) إلى فهم كيف تكتسب السلوكيات والهويات غير المعيارية مكانة تضعها في موقع خارج النظام الأخلاقي العائلي - المدني المعياري؛ إذ تشير الآخريّة في المقام الأول إلى حالة الإقصاء الرمزي (symbolic exclusion)، أو حالة فقدان الأهلية (disqualification) الاجتماعية، والتحقير (inferiorization) الثقافي. علاوة على ذلك، لمّا كان الآخر يُمَثَّل أيضًا بوصفه تهديدًا اجتماعيًا وشيكًا وجسيمًا، فإن الإقصاء الرمزي يكون مصحوبًا في العادة بأنماط منهجية من التهميش الاجتماعي (مثل أشكال الفصل العنصري العرقي والإثني، غيتوات اليهود والمثليين، مخيمات اللاجئين). تفترض الآخرية، على أقل تقدير، أن العالم الاجتماعي منقسم رمزيًا إلى نوعين من الأنظمة العدائية (antagonistic orders): نظام أخلاقي رمزي يمنح وضعية شخصية كاملة للفرد (personhood)، ومكانة مدنية محترمة كما يمنح معها نقيضتها. إن صنع الآخر هو العملية التي يُستبعد من خلالها أشخاص معينون ومعهم الفضاءات التي يشغلونها، ما يُعتبر أنه الحياة العائلية - المدنية المشروعة للجماعة. إضافة إلى ذلك، تُحاط شخوص الآخرين بهالة من الخطر، وربما يصبحون محلًا للذعر الأخلاقي وسياسات التطهير (politics of purification). إن سكنى ذلك الفضاء الملوث أخلاقيًا يعني الحرمان من مجموعة من الحقوق المرتبطة بالوضع الشخصي والكرامة واستقلالية اتخاذ القرار. وما يمكن أن تشمله الأمثلة في ما يتعلق بالآخر، الرعايا العرقيون المستعمَرون في العصر الإمبراطوري الأوروبي، ويهود أوروبا وروسيا في أواخر القرن التاسع عشر، والزنوج في أميركا بعد الحرب الأهلية، والمثليون في أميركا بعد الحرب العالمية الثانية، ومسلمو شمال أفريقيا في أوروبا المعاصرة، أو المهاجرون المكسيكيون في الولايات المتحدة.

إذا كانت الآخرية تمثل موضوعًا نظريًا مميزًا، فما نوع النظريات المقترَحة لتفسير هذه الظاهرة؟ يعرض هذا الفصل بما يتعلق بمفهوم الآخر أربع مقاربات رئيسة.

لكن، قبل عرض هذه النظريات، لا بد من رسم بعض ملامح السياق الاجتماعي والفكري. من المثير للاهتمام أن موضوع الآخرية كان غائبًا إلى حد كبير عن النظرية الاجتماعية الأوروبية الكلاسيكية. وما ينم عن الكثير أن زيمل، أحد زملاء فيبر، ربما يكون أقرب من اقترب تجاه هذا الموضوع. عانى زيمل لكونه يهوديًا من التهميش الثقافي في الثقافة الأكاديمية في ألمانيا. ويبدو أنه صاغ مفهومه المشهور عن الغريب بناء على تجربة اليهود الألمان. ولكن الغريب لدى زيمل لم يكن دخيلًا خطرًا بقدر ما هو شخصية ذات بصمة في الحياة الحضرية الحديثة. ويمكن القول إن هذا الغريب هو أحد إسقاطات أمنية زيمل في إمكانية أن يُتسامح مع اليهود الأوروبيين باعتبارهم مختلفين، ولكنهم لا يمثلون خطرًا. إذا كان أمل زيمل بالاستيعاب الثقافي منعه من وضع تفسير كامل لليهودي باعتباره آخر، فإن بعض يهود أوروبا وروسيا تخلى عن هذا الطموح؛ إذ اقترح صهيونيون من أمثال تيودور هرتزل وماكس نورداو وماكس بينسكر مخططًا لمثل هذا التفسير في سياق الدفاع عن مشروع إنشاء دولة يهودية خارج حدود القارة الأوروبية - الآسيوية. ولكن الشخصيات الرئيسة في علم الاجتماع الكلاسيكي تجاهلوا علم اجتماع اليهودي بوصفه آخر، وكان علمًا حديث الولادة، ربما باستثناء اليهودي الألماني المُهجَّر لويس فيرث [224].

عبر الأطلسي، ثمة سوسيولوجيون ونقاد أميركيون يعملون أيضًا على تطوير القواعد الأساسية لسوسيولوجيا الآخرية (sociology of otherness)، ونخص بالذكر فكرة دوبوا بشأن الحجاب والوعي المزدوج، حسبما طُبقت على السود الأميركيين، وهي الفكرة التي سلطت الضوء على أحد ديناميات الحضور/الغياب والداخل/الخارج، والتي هي دينامية محورية لأحد تفسيرات الآخرية [225]؛ إنها كانت مزيجًا من حركات إنهاء الاستعمار في أفريقيا وآسيا والشرق الأوسط، مع حركات التمرد الشعبوية في الأمم الأنكلو - أوروبية والتي وفرت السياق المباشر للتنظير للآخرية. تحدت تلك الحركات الهيمنةَ الثقافية الأنكلو - أوروبية عندما تمرد السكان المقموعون في الدولة الأم (metropole) وفي مستعمراتها. وممّا كان أساسيًا لتمردهم احتضانهم الأوضاع والتقاليد الموصومة والمشوهة للسمعة في ما مضى. صاغت تياراتُ التمرد الاجتماعي والفكري تلك ثقافة سياسية وفكرية جعلت من مسائل الاختلاف الاجتماعي والآخرية الاجتماعية أمرًا مركزيًا. ومن بين كثير من المفكرين الذين ثبتت لديهم الأهمية النظرية لتلك القضايا، يُشار إلى مؤلفات أربعة من المفكرين الاجتماعيين التي كانت مقنعة وجذابة بشكل خاص في المناقشات الحالية، وهُم: إرفينغ غوفمان وميشيل فوكو وإدوارد سعيد وماري دوغلاس. وأقدّم نظرات عامة مختصرة ونقدية لمؤلفاتهم كونها ذات صلة بموضوعنا.

غوفمان: تداوليات الوصمة

يُعتبر مؤلّف غوفمان *Stigma* (**الوصمة**) واحدًا من أوائل التفسيرات السوسيولوجية لواحدة من عمليات الآخرية/إضفاء طابع الآخر (othering) [(226)].
تشير الوصمة إلى عملية إطلاق نعت سيئ تكتسب بها الأنفسُ هوية تجردها من الأهلية الاجتماعية. ويستكشف غوفمان طريقة استجابة الأفراد للوصمة، حيث إنه يستكشفها إمّا بمعالجة الهوية التي جرى ذمّها وإمّا بمعالجة المعلومات التي يمكن أن تفضح مثل هذه الهوية؛ فعلى الرغم من الجهود المبذولة للحفاظ على حياة «سَويَّة»، فإن الوصمة تُكره الذات في كثير من الأحيان على الخروج عن النظام الروتيني للحياة اليومية. ويصبح بعض الأفراد جزءًا من ثقافة فرعية دخيلة، حيث يعثرون هناك على التضامن، ولكن على حساب استلاب (estrangement) اجتماعي حاد وغُمَّة شخصية عميقة.
إن الوَصم هو، على الأقل في نسخته المتطرفة، عملية صنع الآخرية. يهدف غوفمان إلى إظهار الكيفية التي يعمل بها إطلاقُ النعت السيئ (labels) على إفراز وهْم عن النفس بأنها مختلفة جوهريًا عن «السوي» (مصطلح غوفمان). وتختفي النفس المركّبة المتعددة الأبعاد، ويصبح المرء مجرد زنجي أو مثليّ أو مختل عقليًا، على سبيل المثال لا الحصر. ومن شأن الوصمة أن تجعل النفس تجريدًا أو توشك أن تجعلها شخصية طيفية أو تعبيرًا مجازيًا عن حالة غير مرغوب فيها. وربما تكتسب النفس الموصومة «مسحة خارقة للطبيعة»، فيجري تصورها قوية وخطرة معًا. ويمكن أن تُخشى بقدر ما تكون مكروهة، ويمكن تجنبها خوفًا من التلوث. ويُصار إلى حماية عالم الأسوياء بعزل حياة الموصومين، وفي نهاية الأمر، باستبعادهم تمامًا عن النظم المدنية المحترمة للجماعة.
على الرغم من أن من الممكن أن يحاول الآخر أن يشق طريقه كمواطن سويّ أو عادي، فإن أفرادًا كهؤلاء ربما ينسحبون إلى عالم بديل غامض. وبهذه الطريقة يحاول غوفمان إقناعنا بأن الوصمة تسبب انقسامًا بين عالم الأسوياء والموصومين.
يفقد مفهوم الوصمة بعضًا من قيمته التحليلية ما دام غوفمان قد فشل في التمييز بين مجموعة واسعة من السلوكيات أو الأوضاع الموصومة. وبحسب الأمثلة التي استشهد بها، يُصنَّف الموصومون إلى فئات ثلاث: فهناك وصمات تسبب الغمَّة الشخصية (المتأتئ والمطلَّقة)، ووصمات تتسبب تفاوتًا اجتماعيًا نمطيًا (النساء، الأميركيون من أصول آسيوية، الأميركيون من أصول أوروبية في فترة ما قبل الحرب العالمية الثانية [(227)]، ووصمات تفرز استبعادًا اجتماعيًا (الأميركيون السود، مثليو ما قبل ستون وول [(228)]). أمّا الأنفس من الفئتين الأولى والثانية، فتعاني بعض الضرر، ولكنها تبقى جزءًا من النظم المدنية الروتينية. وبقدر ما تُمنح مثل هذه الأنفس الموصومة حقوقًا أولية واحترامًا، فمن الأنسب تصنيفها «اختلافات في المكانة» (status differences). وفي المقابل، تدل الوصمات من النوع الأخير على حالة الآخرية؛ فربما تعاني المطلّقة غُمَّة

شخصية، ولكنها لا تفقد وظيفتها، وربما يواجه الأميركي من أصل إيطالي الرفض عند محاولته الوصول إلى المراتب العليا في عالم الأعمال، ولكنه مواطن من الدرجة الأولى، ويمكنه أن يتزوج زواجًا مختلطًا من أميركية بروتستانتية. في المقابل، كان المثليّ أو الأميركي الأسود في خمسينيات القرن العشرين يُحرَم حقوقه الأساسية والاحترام. وبسبب عدم تفريق غوفمان بين الموصومين، فإنه فشل في دراسة الطريقة التي تعمل من خلالها الأنواع المختلفة من الوصمة على موضعة النفسَ اجتماعيًا بطرق مختلفة حتمًا. وكذلك بسبب حصر تركيزه على النبز بالألقاب وعلى نتائجها السلوكية، فإن غوفمان لم يدرس كيف تختلف الوصمات في آثارها البنيوية. وفي الواقع، تستند الأهمية الاجتماعية للوصمة على أساس ما إذا كانت كانت عملية النبز بالألقاب هذه مفروضة مؤسسيًا، وما إذا كانت تشكل أنماطًا مؤسسية ورمزية من الإقصاء والتفاوت الاجتماعي. لا يتناول تحليلُ غوفمان التفاعليُّ تشكيلَ الأعراف ومأسستها، باعتبار أن ذلك هو ما يجعل الوصمة ممكنة، وقد كان، باختصار، يفتقر إلى التفسير البنيوي لظروف الوصم.

على الرغم من تحلي غوفمان ببصيرة نافذة، فإن نظريته في الوصم كانت محدودة بسبب تركيزه الحصري على تأثير الألقاب الواصمة في الأفراد. وفي المقابل، يرسم فوكو مخططًا لتفسيرٍ تاريخي - بنيوي للأسباب التي تجعل أوضاعًا وسلوكيات معيّنة غير معيارية، وكيف يجري التعامل معها بطرق محددة ثقافيًا ومؤسسيًا. مع فوكو ننتقل من مقاربة للتلقيب متمحورة حول الفاعل/العواقب الاجتماعية للألقاب الواصمة إلى التحليل البنيوي للسلطة/المعرفة.

فوكو: المجنون وغير العادي

في كتاب **الجنون والحضارة** لا تصم الثقافة الأوروبية التي تدعي أنها تمثل تقدم العقل، المجانين بقدر ما تنتجهم [(229)]؛ ففي «العصر الكلاسيكي»، كان للمجانين دور مهم في وضع حدود العقل، وهُم كانوا يرمزون إلى النقطة التي ينتهي عندها العقل ويبدأ منها الجنون/اللامعقول. وكما لاحظ فوكو، «عند الإنسان الكلاسيكي، لم يكن الجنون... إلا الشكل الإمبيريقي للامعقول». وعلى غرار ما كان الآخر بالنسبة إلى رجل العقل المستنير، كان المجانين يُستبعدون من الأنظمة العائلية - المدنية المعيارية. وفي الواقع، يجادل فوكو مدلِّلًا على أن الجنون كان على مدى القرنين السابع عشر والثامن عشر يشغل منطقة حدودية بين الإنسان والوحش، حيث يمثل المجنون «شراسة الحيوان» «وحيوانية طليقة». وبحلول نهاية «عصر العقل»، كان المجنون يُحبَس أو يُعزَل عن النظام المدني العقلاني. ومن المفارقات أن عصر الحبس دُشِّن باسم العقل.

بعد **الجنون والحضارة**، حول فوكو تركيزه من تاريخ التمثلات (representations) إلى تحليل السلطة. وينسحب مفهوم الآخرية باعتباره فئة تحليل صريحة، فيتحول فوكو إلى فحص السلطة الانضباطية - دينامياتها البنيوية وانتشارها عبر المجتمعات الأنكلو - أوروبية. ومع ذلك، ثمة منظور فوكويّ ضمني غير معلن عن الآخرية في تفسيره للسلطة الانضباطية.

النص المفتاحي هو كتاب **القوة النفسية**، وهو مجلد يحوي محاضرات أشار إليها فوكو باعتبارها خلفًا لكتاب **الجنون والحضارة** [(230)]؛ إذ جادل فوكو في هذه المحاضرات مدلّلًا على أن المعنى الاجتماعي للجنون تغير جذريًا في أوروبا بين بداية القرن التاسع عشر ونهايته. ففي النصف الأول من ذلك القرن، عززت سلطات الدولة والسلطات الطبية حبس المجانين. وكان المجنون يفقد الحقوق واستقلالية القرار، ويُستبعد من المجال الأسرى المدني. وكان يقال إن المجانين وقعوا في قبضة الوهم واللاعقل. ويشرح فوكو عملية صنع الآخر على الرغم من أنه لا يستخدم هذه اللغة. ولكن عملية صنع الآخر هذه مختلفة جدًا عن الأحوال التي كانت تحيط بالمجنون قبل العصر الكلاسيكي؛ ففي القرن التاسع عشر، كان المجانين يُحبسون، والأهم من ذلك أنهم كانوا يُخضعون لشكل جديد من أشكال السلطة: السلطة الانضباطية.

خلافًا لـ «السلطة السيادية»، حيث لا يمكن أن يفلت الرعايا من سلطة صاحب السيادة الشخصية أبدًا، فإن السلطة الانضباطية تشير إلى الطريقة التي يضطلع بها التنظيم اللاشخصي لمؤسسة ما بتشكيل الأجساد والذوات وضبطهما بواسطة الرقابة والإشراف وقواعد التطبيع وتعظيم الإنتاجية الجسدية. ويدعي فوكو أن العلاج النفسي كامن في صلب البنية الانضباطية للملجأ أو المستشفى، وأن العلاقة بين الطبيب والشخص المجنون ليست دينامية طبية نفسية على نحو ما نعرفها اليوم، بل هي علاقة سلطة - إنها معركة بين المؤسسة وأوهام المجنون.

حدث خلال القرن التاسع عشر تغيّر كامل في ثقافة الجنون والطب النفسي؛ إذ أصبحت السلطة الانضباطية مستحكمة في المجال الطبي، بل أصبح الطب النفسي في معناه الحديث (سمّاه فوكو وظيفة النفس) مندمجًا في الانضباطية أيضًا. كان يقال إن المجانين يعانون أوضاعًا نفسية داخلية، مثل الهستيريا أو الأحاسيس القهرية. كان هذا هو عصر الطب النفسي، وأخذت الدراما العائلية مركز الصدارة. وانتشرت السلطة الانضباطية عبر المجالات الاجتماعية، كالمدارس والمصانع والمستشفيات والجيش. وأصبحت لمفردات السواء والشذوذ صفة أم اللغة (meta - language) المستخدمة في تحديد المشكلات التنظيمية ومشكلات الموظفين وتصنيفها. وبمعيارها للسواء (مثلًا: الجندي السَّوي أو الطالب السَّوي، العامل المنتج السوي) كان من المحتَّم أن تنتج السلطة الانضباطية «انحرافات» (irregularities)، أي ذواتًا غير قادرة على

التكيف أو التعاون أو على أن تكون منتجة. وكان بعض تلك الانحرافات يُفهُم على أنه «شذوذات» كي تعالجها طبقة ثانوية من المنظمات، والتي يسميها فوكو «منظومات التعافي» (recovery systems). وبالاسترشاد بنموذج الطب النفسي الخاص بالسواء السيكولوجي الجنسي، سعت منظومات التعافي تلك (كالعيادات والمستشفيات والملاجئ ومراكز العلاج والمراكز الاستشارية وملاجئ الأيتام ودور الأحداث) إلى إعادة تطبيع تلك الذوات الفاشلة وإعادة دمجها. وكانت هذه الشذوذات تُعتبر دلالات على اضطراب في الديناميات الأسرية بحيث تتطلب علاجًا طبيًا نفسيًا وتطبيعًا. وأنشئت دائرة ضيقة بين المؤسسات الاجتماعية القائمة على الانضباط وبين العائلات، وعملتا كلتاهما على تحديد الذوات التي أُسيء تكييفها ليصار إلى تحويلها إلى وكالة التعافي الملائمة.

على الرغم من أن فوكو لا يقدم تحليلًا صريحًا للآخرية في كتاب **القوة النفسية**، فإن هناك حُجة ضمنية تستحق النظر؛ إذ سوف تأتي أشكال معاصرة من الآخريّة من فئة «الانحرافات» التي تنتجها السلطة الانضباطية. وسوف تُفهم الآخرية في اللغة الخاصة بطب النفس بوصفها أنواعًا شاذة، مثل المعتلين نفسيًا، والمثليين، والمنبوذين اجتماعيًا، والمتحرشين بالأطفال جنسيًا، والساديين، والمعاقين قيد التعلم، وذوي العقول الإجرامية، والأحداث الجانحين، وما إلى ذلك. إن القوة النفسية تنتج الذوات الشاذة، ولكنها توجّهها أيضًا عبر قنوات منظومات التعافي التي تهدف إلى تشكيل ذوات سويَّة منتجة. يُظهِر النظام الانضباطي مثلًا أعلى يتمثل في آلة اجتماعية مُحكمة تُنتِج بشكل روتيني فضاءً خارج هذا النظام؛ نوعًا من الخارج يكون بدوره خاضعًا للسلطة الانضباطية. ومع ذلك، ربما تكون أقل إحكامًا ممّا تصور فوكو، لأن الذوات التي أمضت فترة طويلة في منظومات التعافي (السجون، الإصلاحيات، الملاجئ، المستشفيات)، أو التي يعاد إدخالها مرارًا وتكرارًا في تلك المنظومات، ربما تكتسب وضعًا باعتبارها آخر، مثل «المجرم المتمرس»، أو المعتوه العصي على الإصلاح، أو متعود الاعتداء الجنسي أو مدمن المخدرات. كذلك، ربما يتملص بعض الانحرافات والشذوذ من القبضة الحديد لمنظومات التعافي (مثلي الجنس المختلي أو المجرم المحترف)، وربما يخضع آخرون للسلطة الانضباطية لفترات قصيرة فحسب (مثل عمال وعاملات الجنس، العمال المهاجرين، المتشردين في الأزقة الداخلية للمدن). ولا يزال هناك احتمال آخر: الذوات التي تقاوم الانضباطية وتفضل العيش خارج حدودها، كالمهاجرين غير الشرعيين والمثليين المتوهجين والشواذ جندريًا والمشردين والغجر.

الانضباطية تنتج الخارجَ، ما هو خارج الانضباط. يقف هذا الخارج في معارضة السلطة الانضباطية. فإذا أبدت السلطة الانضباطية سمات الرقابة والإشراف والتماثل والتطبيع، فإن الخارج يجري تصوره منطقةَ فوضى وانتفاء حكم

وخطر. وسيكون هذا الفضاء الواقع خارج الانضباطية مأهولًا بالآخرين، وهُم الأشخاص الذين يُخشى منهم باعتبارهم عوامل الفوضى والخراب. يفترض تحليل فوكو مسبقًا وجود منطقة خارجة عن الانضباط، ولكنه لا يقدم تفسيرًا لها. ويجري تجاهل الفضاء الواقع في الخارج؛ ومع ذلك، ربما يكتسب أهمية اجتماعية باعتبار أن تصوره مأهول بشخصيات قوية خطرة.

إدوارد سعيد: الآخر العرقي

يفترض كلٌّ من غوفمان وفوكو أن إضفاء الطابع الطبي أو مفردات السويّ/غير السوي والمعافى/المريض هي العبارات الاصطلاحية الرئيسة لعملية صنع الآخر في المجتمعات الأنكلو - أوروبية المعاصرة. ربما، ولكنها ليست المصطلحات الوحيدة؛ إذ إن العرق أيضًا يعمل كلغة مُعرِّفة لصنع الآخر، وله استراتيجياته البلاغية الخاصة به وشخصياته السردية وصوره الأيقونية وتراتبياته. ومن حيث المبدأ، من المحتمل أن تنطبق أعراف خطاب الآخرية العرقية على نطاق واسع على الأميركيين الأصليين في الحقبة الاستعمارية، أو على سكان أستراليا أو تايوان الأصليين، كما تنطبق بالقدر نفسه على المستعمَرين من الأفارقة أو العرب في القرن العشرين، وعلى المهاجرين إلى أوروبا من شمال أفريقيا.

في أعقاب حركات الاستقلال الوطني ما بين أربعينيات القرن العشرين وسبعينياته، قدّم النقاد ما بعد الكولونياليين من أمثال فانون، و سيريل ليونيل روبرت جيمس وميمَي وغيرهم، تفسيرات مقْنعة جذابة لصنع الآخر العرقي (racial Othering). ولكن لا يوجد نص أثبت تأثيرًا أقوى من تأثير كتاب سعيد **الاستشراق**. إضافة إلى ذلك، بينما ركز غوفمان على النبز بالألقاب، وركز فوكو على السلطة الانضباطية، عُني سعيد ببنية خطاب صنع الآخر العرقي، فحدَّد في كتابيه، **الاستشراق** و**القضية الفلسطينية** (*The Question of Palestine*)، سلسلة من الأعراف البلاغية التي تنشئ تمثلات صنع الآخر العرقي [(231)]. وغالبًا ما تكون الخطابات العرقية من قبيل الاستشراق مُمَأسَسَة (كما في الجامعات، والجمعيات العلمية، ومعاهد السياسات، والمؤتمرات والمنشورات)، وهي متأصلة جيوسياسيًا. وبينما سعى سعيد إلى تحليل التفاعل بين السياق البنيوي والخطاب في إنشاء علاقة قوة غير متكافئة بين المغرب والمشرق، فإن ما يستحوذ على اهتمامنا هنا هو الاستشراق بوصفه خطابًا.

يؤكد سعيد على طريقة الاستشراق في تثبيت المشرقي باعتباره «عرقًا خاضعًا». وتنص الخطابات الغربية (Occidental) على الوحدة العرقية للمشرقي. ومهما اختلف المشرقيون من حيث اللغة والجغرافيا والتاريخ والممارسة الثقافية، يُتَصور العرق باعتباره يؤسس هوية أوليَّة ومستقرة. ويُمَثَل المشرقيّ - العربي والصيني والآسيوي - باعتباره شخصية عرقية موحدة لا تتغير. إن ما يثبِّت جوهر الشرقيّ هو بيولوجيا العرق وليس تاريخ العرق أو

سوسيولوجياه. وما تكشف عنه هذه الخلفية البيولوجية هو تاريخ المشرقيين بوصفه «عرقًا خاضعًا» أو بوصفه شعبًا غير قادر على حكم نفسه. والنص الاستشراقي «يعرِف» هذه الشخصية العرقية بوصفها شخصية طفولية وخاضعة أو سلابة واستبدادية. حتمت أنطولوجيا العجز والفائض هذه على المشرقيّ أنماطًا متكررة من الركود، أو دورات صعود وهبوط. فالمشرقي إذًا تهديد اجتماعي كما لو أنه يتأرجح دائمًا على حافة الفوضى والخراب.

يضع السرد الاستشراقي هذه الشخصية في موقع أدنى من الشخصية الغربية. ويوصف المسلم العربي، على سبيل المثال، بأنه نصَّاب مغمور في هالة من الزيف، وكأن الإسلام نسخة مزيفة من المسيحية، وكأن محمدًا إعادة مخادعة ليسوع. في الواقع، يكون الشرقي في الصيغ المتطرفة «شرقيًا **أولًا** [ثم] إنسانًا **ثانيًا**» [(232)]، وبهذه الصياغة يشغل الشرقي حيزًا أخلاقيًا بين البشر وغير البشر.

علاوة على ذلك، يفترض الاستشراق أن هذا الخاضع العرقي لا يستطيع التقدم من تلقاء نفسه؛ فالشرقي لا يهرب أبدًا من الحاضر الأبدي، من أنماط الركود والتقهقر والفوضى التي لا حصر لها. ولا يأتي التغيير إلا من الخارج، من قوة شديدة بما يكفي لتطلق عملية انفلات من هذا التكرار الفظيع. ووفقًا للمنطق الاستشراقي، يكون الشرقي إذًا نوعًا عرقيًا يجب أن يُفرض عليه الحكم من الخارج؛ فهو يحتاج إلى حكم الغرب الخيّر تمامًا كما يحتاج الطفل إلى التوجيهات الحكيمة من أحد والديه. وفي هذا الصدد يمكن القول إن الاستشراق استدعى، إذا جاز التعبير، غربًا إمبرياليًا يمكنه أن يقدم نفسه بوصفه أحد عوامل التقدم التاريخي.

يمكن قراءة كتاب **الاستشراق** باعتباره دراسة حالة لخطاب الآخرية العرقية. وفي هذا الصدد، يحدد سعيد سلسلة من الاستراتيجيات الخطابية العامة التي يحتمل أن تكون ذات صلة بمجموعة من تمثلات الآخرية العرقية؛ على سبيل المثال، من المرجح أن ينطبق التعارض بين عرق قياسي وآخر وضيع على العلاقة بين الأوروبي والعربي من منظور الصهيونية، أو بين الأوروبي - الأميركي الأبيض والعربي الـ «داكن البشرة» في التمثيلات الأميركية بعد الحرب (العالمية الثانية). كما يشير سعيد إلى «الحظر» (blocking) و«الإسكات» (silencing) بوصفهما استراتيجيتين تمثليتين تهدفان إلى منع عرق خاضع من تقديم نفسه للجماهير. ويُنجز ذلك إمّا عبر مزاعم بأن خطابًا مهيمنًا عرّى مسبقًا الحقائق العرقية، أو عبر منع أصوات العرق الخاضع من الوصول إلى وسائل الإعلام ذات الصلة. ويشير سعيد كذلك إلى الممارسات الخطابية المتمثلة في «الاختزالية» و«الإجمال» (totalization) و«التبيان بالأمثال» (exemplification). وهذه تستتبع الاعتماد على تجريدات اختزالية لاختصار عرق بكامله، كاختصار الشرقي باعتباره «أنثويًا» أو «مُغويًا» أو «مستبدًا».

نظرًا لكون دراسات سعيد في الاستشراق والقضية الفلسطينية مقاربة عامة للآخرية، فإنها تحظى بنطاق تحليلي واسع. ستبدو استراتيجيات الخطاب، مثل الثنائية (binarism) والجوهرانية (essentialism) والحظر والاختزالية، ذات صلة بالآخر غير العرقي [غير المُعرقَن] (nonracialized) كالمثليّ والمهاجر وعمال وعاملات الجنس؛ على سبيل المثال، يبدو أن المفهوم العنصري المتمثل في النوع المتدني من البشر سمة لجميع الخطابات الآخرية. إن الآخر، سواء كان الشرقي أو المثلي أو اليهودي أو المعتدي الجنسي، هو أيضًا لا يتغير، ويحكمه التكرار، ويتحدث باسمه الخبراء، إلى غير ذلك. وربما تُعتبر العنصرية نفسها مثالًا على «الجوهرانية»؛ فسواء كان المصطلح هو العرق أو إضفاء الطابع الطبي، فإن الآخر نوع له طبيعة ثابتة جوهريًا؛ نوع غير مستقر، ومستعص على الحكم (ungovernable)، وخطِر.

مع ذلك، فإن نطاق تفسير سعيد للآخر نطاق محدود بسبب التركيز الحصري على الآخر العرقي الأجنبي جغرافيًا؛ إذ يشغل الشرقي منطقة جغرافية وراء حدود الغرب الإقليمية. وسمتا الخارجية والاستعصاء على الحكم اللتين يتسم بهما الشرقي مقارنة بمعيارية الغرب هما بالضبط اللتان تدفعان المستشرق الغربي إلى انتهاج سياسات الإخضاع الاستعماري؛ ففي ميثولوجيا عصر التنوير، لا يهدف الغرب إلا إلى تحرير الشرق من نمط التكرار المُفرَغ. ولكن الشرقي ليس مجرد شخصية من الخارج، بل هو يحتل أيضًا فضاء داخل الغرب. ولا يمثّل الصيني أو الآسيوي في الولايات المتحدة أو الشمال الأفريقي أو المسلم في أوروبا الغربية في كثير من الأحيان بوصفه عرقًا خاضعًا يجب تحضيره وحكمه، بقدر ما يمثل كمجموعة سكانية أدنى شأنًا تهدد بنشر الأمراض والفوضى. ويتعين فصل هؤلاء الآخرين العرقيين الأنجاس فصلًا عنصريًا أو نفيهم تجنبًا للتلوث. ويجب توطيد مناطق حدودية لتأمين فضاء غير ملوث من أجل الأوروبيين المسيحيين البيض. لو درس سعيد الشرقي داخل الغرب لكان من المحتمل أن تبرز فكرة النجاسة، إلا أن في الواقع تُركت هذه الفكرة من دون أن يتناولها بالتنظير.

دوغلاس: السياسات الجزئية للتلوث

قدم غوفمان مفهوم النجاسة أو الدنس في تفسيره للوصمة بأنها هوية فاسدة. ولكن تركيزه على العواقب السلوكية لألقاب الوصم حالت دون تناوله الدنس بوصفه دراما رمزية وطقوسية. وبالمثل، عندما تخلى فوكو عن «تحليل التمثلات» لمصلحة تحليل السلطة/المعرفة، تراجع تركيزه على مقولة الآخرية (the category of otherness). وفي المقابل، أدخلت عالمة الأنثروبولوجيا ماري دوغلاس عملية الدنس الرمزية والطقوسية في صلب تحليل الآخرية [233].

رسمت دوغلاس بامتياز تفسيرًا للتلوث متمحورًا حول ادعاء أن «القذارة هي في الأساس فوضى». وجادلت مدلِّلة على أن فرض النظام على خبرتنا أمر

أساسي لحياة البشر الجماعية. على المستوى الجزئي، يؤسَّس النظام من خلال ممارسات التصنيف والترتيب والتقسيم والفرز وتحديد الرتب. وعلى المستوى الكلي، تُسن القوانين، وتؤسس المعايير الجندرية والجنسية، وتُثبَت الحدود المجتمعية، وتفرض القواعد المؤسسية، وتُوضح خطوط السلطة الاجتماعية، وتُرسَم تصنيفات المكانة. ولكننا حتمًا سنواجه «انحرافات» (anomalies) أو أشياء غير ملائمة أو مربكة لتصنيفاتنا وترتيباتنا وتحديداتنا للرتب. وبمصطلحات مورفولوجية، هناك أجزاء غامضة من البنية الاجتماعية يصعب الإفصاح عنها وتمر بحالة انتقالية، وتؤدي إلى طمس الفروق وربما المواقع في النظام الاجتماعي، حيث تكون القوانين والقواعد مفروضة بشكل ضعيف أو غير متكافئ. وهناك دائمًا «جانب آخر» من الخطوط والحدود التي تنشئ النظام والتماسك الداخليين. ويشكل هذا الخارج فضاء الغربة الذي ربما يزعزع النظام القياسي أو يهدده. وتقول دوغلاس إننا غالبًا ما ننكر ببساطة، أو نتجاهل، أو نجتزئ تلك الانحرافات وأوجه الغموض، أو نراجع تصنيفاتنا، أو نضع قواعد جديدة لتأمين النظام. ومع ذلك، لا يمكن في بعض الأحيان تجاهل تلك الانحرافات والغموض أو معالجتها بالطرق الروتينية. وإذا كنا نعتقد أيضًا أن هذه الانحرافات هي مواقع فوضى وتهديد بالخراب بواسطة الاتصال بها، وإذا كانت ردّة فعلنا الاجتماعية على هذه الانحرافات تنطوي على ممارسات التجنب والتفادي، مثلًا، بحيث تطوقهم شبكة من المحرمات والمحظورات، فإننا عندئذ نكون منخرطين في دراما التلوث. وهدفها هو استعادة النظام الرمزي والاجتماعي.

على الرغم من أن دوغلاس تعتقد أن مسلسل دراما التلوث كان مركزيًا بالنسبة إلى الثقافات «البدائية»، فإنها اعترفت بأهميتها للثقافات «الحديثة». ويمثل مسلسل دراما التلوث في الثقافات البدائية جزءًا من الكوسمولوجيا (علم الكونيات) الموحدة، وهي محبوكة في نسيج الحياة اليومية. في المقابل، تكون دراما التلوث في الثقافات العلمانية المتباينة مجزأة أو محلية بالنسبة إلى مواقع بعينها في البنية الاجتماعية، ولها مكان محدد في دنيا حياتنا. يضاف إلى ذلك أن مصطلحات التلوث تتباين؛ إذ تعمل الماورائيات السحرية على تنبيه معتقدات وممارسات التلوث لدى البدائيين، في حين أن النظافة وآداب المعاملة (الإتيكيت) والجماليات هي المصطلحات المتصلة بمعتقدات التلوث الحديثة؛ ففي المجتمعات الأنكلو - أوروبية، كثيرًا ما ننخرط في ممارسات التلوث عندما نتكلم على شيء ما أو شخص ما أو مكان ما باعتباره غير نظيف وقذرًا ومنتجًا للأمراض، بينما لا يوجد فعلًا أي ارتباط ظاهر مع مسببات الأمراض هذه. طبعًا، يمكن أن تكون مفردات القذارة «عقلانية» أيضًا، غير أن كثيرًا من ممارساتنا للنظافة الصحية تكون رمزية أو تمثل أساليب لمعالجة الفوضى والخطر. وعلى الرغم من منطق المحاججة لدى دوغلاس وجدلها الرافض للنظر إلى البدائي بوصفه عالمًا منفصلًا عن الحديث، فإنه يبدو أحيانا

أنها اعتقدت أن مسلسل دراما التلوث جزء ضئيل من الحياة الحديثة. وأظنها كانت مخطئة في ذلك، فهي خلطت ربما بلاغة النزعة العقلانية الحديثة مع الواقع.

إن مسلسل دراما التلوث جهود مبذولة لتأمين النظام بوسائل غير رسمية؛ إذ اعتقدت دوغلاس أن مسلسل دراما التلوث يؤمّن النظام تحديدًا بواسطة تطويق الأشياء والناس والفضاءات المنحرفة والخطرة بشبكة من المحرمات والمحظورات وطقوس التجنُّب. ويُستعاد النظام عندما يُفصل المدنَّس أو يُعزل أو يُطرد بعيدًا عن نظم الحياة اليومية الروتينية المعيارية من أجل تجنّب الاحتكاك به وبدروبه المتوقعة المفضية إلى الفوضى والخراب. لقد جرى اقتطاع منطقة استبعاد من أجل الملوثين.

إن الأشخاص ليسوا أقل عرضة للتلوث من الأشياء أو الفضاءات؛ إذ من الممكن أن تتلوث الأنفس المرتبطة بالمواقع البنيوية، والتي هي منحرفة أو غامضة أو عديمة الشكل أو منضبطة انضباطًا ضعيفًا، أو الأنفس التي تربك الفئات أو التصنيفات، أو الأنفس الهامشية أو التي تشهد حالات انتقالية. وكما تقول دوغلاس، «إن الشخص المسبب للتلوث مُلام دومًا. فهو أنشأ وضعًا خاطئًا، أو ببساطة تجاوز حدًّا لم يكن ينبغي تجاوزه، وهذا الانزياح يطلق العنان لخطر يهدد أحدهم» [(234)]. وعلى طريقة دوركهايم، تزعم دوغلاس أن الخطر المرتبط بالنفس الملوثة يرمز إلى قلق جماعي تثيره الضغوط والتوترات البنيوية.

إن النفس الملوثة هي إذًا النفس التي تُعَلَّم بعلامة قاطعة تشير إلى أنها الآخر - إنها هيئة تُخشى ويجري تجنّبها. ويكمن الخطر في النفس البديلة المتأهبة للقلق العام من الفوضى. وفي العبارات الاصطلاحية الحديثة، ربما يُمثل الآخر الملوَّث بالمعتل أو المريض أو السيكوباتي (المختل عقليًا) أو غير العادي أو المجنون أو الفاسد الأخلاق أو الأقل منزلة عرقية أو غير المهذب أو الذميم؛ إن هذه النفس تهدد بالعِلل والموت والانحطاط الخلقي والانهيار المعنوي. وردًّا على هذا، تهدف المحرمات والمحظورات وطقوس التجنب إلى عزل الأنفس الملوثة، وإلى أن تقلل بقدر الإمكان من احتكاكها بالنظام المعياري للأنفس والفضاءات الطاهرة؛ إذ تمثل النفس الملوثة حالة دنس، حالة يجب معالجتها بحسب الطقوس.

إن مفهوم دوغلاس عن التلوث محدود في عدد من المناحي الحاسمة. يترك كتاب **الطهارة والخطر** مسلسل دراما التلوث في المجتمعات المعاصرة من دون فحص إلى حد بعيد. بناء على ذلك، بالكاد عالجت دوغلاس دور طقوس التجنب وسياسات التطهير في الثقافات القومية المفعمة بالحيوية والحراك. وعلى سمت أتباع دوركهايم، لا يكون للسلطة كبير شأن بمعزل عن دورها كجزء منتظم من البنية الاجتماعية. وبشكل سياقي، تؤدي التفاوتات الاجتماعية المحددة دورًا ضئيلًا في تفسيرات دوغلاس. ومع ذلك، إذا افترضنا أن الأمور

أوجه الغموض والحدود المنتهَكة والأمور الانتقالية (transitionalities) تثير القلق، وربما تثير طقوس التلوث والطهارة، فينبغي لنا أن نشرح لماذا تصبح تجاوزات وأمور غامضة وتناقضات محددة محلًا للاهتمام الجماعي، ولماذا تحمي معتقدات التلوث معياريات (normativities) محددة. باختصار، يقع مسلسل دراما التلوث في شرك صراعات رمزية ومادية محددة السياق حول المعياريات والموارد المادية والسلطة المؤسسية.

قراءات مقترحة

Alexander, Jeff. *The Civil Sphere.* Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kristeva, Julie. *The Power of Horror*. New York: Columbia University Press, 1982.

Said, Edward. *The Question of Palestine.* New York: Vintage, 1979.

Stallybrass, Peter and Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.

Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America.* New York: Harper & Row, 1982.

(223) Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989).

(224) Louis Wirth, The Ghetto (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

(225) W. E. B. Du Bois, The Souls of Black Folk (New York: Simon & Schuster, 2005).

(226) Erving Goffman, Stigma (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963).

(227) قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية بأعوام قليلة، هاجرت أعداد ضخمة من الأوروبيين هروبًا من النازية والفاشية الصاعدتين، ما أثّر سلبًا - ولا سيما من الناحية الاجتماعية، في أوساط سوق العمل - في الترحيب بهم. (المترجم)

(228) في يونيو/حزيران 1969، حدثت إضرابات عنيفة بالقرب من فندق ستون وول (Stonewall) في إحدى ضواحي مدينة نيويورك، وكانت واحدة من أهم الحركات الداعية إلى تحرر المثليين، وبعدها حصل المثليون الأميركيون على كثير من الحقوق المدنية. (المترجم)

(229) Michel Foucault, Madness and Civilization (New York: Vintage, 1988).

(230) Michel Foucault, Psychiatric Power (New York: Picador, 2008).

(231) Edward Said: Orientalism (New York: Vintage, 1979); The Question of Palestine (New York: Random House, 1979).

(232) Said, Orientalism, p. 102.

(233) Mary Douglas, Purity and Pollution (New York: Routledge, 1978).

(234) Ibid., p. 113.

الفصل الثاني والعشرون: الحياة الحميمية في «الغرب»

رأينا في الفصول السابقة أن التقاليد المتنوعة للنظرية الاجتماعية الأوروبية والأميركية - على الأقل حتى الحرب العالمية الثانية - كانت تركز على التحولات والديناميات الاجتماعية الكبرى (macrosocial)، مثل تطور الرأسمالية والبرقطة وتقسيم العمل والعلمنة والصراع الطبقي والعرقنة والتحضر. كما لاحظنا أن هذه التقاليد الثقافية المتينة لم تقل الشيء الكثير عن البناء المفهومي الاجتماعي للجندر والجنسانية والعواطف.

بدأ هذا يتغير في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، عندما تحول السوسيولوجيون إلى دراسة الديناميات الاجتماعية الصغرى (microsocial)، مثل الحياة اليومية والتقديم الذاتي (self - presentation) والوصمة والهوية، وما إلى ذلك. كان غوفمان وهارولد غارفينكل في الولايات المتحدة، وألفريد شوتز وبيتر بيرغر وتوماس لوكمان من وجهة النظر الأوروبية هم رواد سوسيولوجيا الحياة اليومية.

من الغريب أن العواطف، ولا سيما الحب الرومانسي والعلاقة الحميمية، ظلت مهملة إلى حد ما حتى ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته. وإذا سألنا لماذا، فإن الجواب البسيط هو أنهم قاربوا الجنس والحب والجندر والزواج باعتبارها جوانب طبيعية أو سطحية للحياة الاجتماعية. وليس من المستغرب أن السوسيولوجيات، وهن اللواتي كنَّ متأثرات بالحركة النسوية تأثرًا شديدًا، كنَّ رائدات سوسيولوجيا العواطف؛ إذ فُهمت المشاعر بأنها ممّا تشكله السيرورات الاجتماعية وتنظمه. وكثيرًا ما اعتُبرت العواطف بوجه خاص ذات جذور جندرية في معناها والتعبير عنها. لذلك، كان المتوقع من الأميركيات مثلًا أن يُظهرن المشاعر التي تتسق مع الأفكار المعيارية للأنوثة، مثل التعاطف والحنو والتواضع واللطف. وفي المقابل، كان من المتوقع نمطيًا من الرجال أن يكونوا عدوانين وحازمين وتنافسيين وحاسمين، بينما يكبحون مشاعر الضعف والحنو والتعبير العاطفي. وقد حللت السوسيولوجيات النسويات طريقة تشكُّل العواطف وتنظيمها جندريًا في أوضاع اجتماعية مختلفة بطرق تعيد إنتاج التقسيم والتفاوت الجندريين.

بالمثل، لم تظهر الحميمية أو الحب الرومانسي باعتبارهما ممّا يركز عليه التحليل والبحث الاجتماعيان تركيزًا مستمرًا إلا في تسعينيات القرن العشرين. وعملت الحركة النسائية على جعل الجنسانية والحميمية والحب إلى جانب سوسيولوجيا العواطف موضوعات تستحق أن تُضم إلى المعرفة الاجتماعية،

بل وشاركت في ذلك أيضًا حركات المثليين والمثليات. علاوة على ذلك، كان من شأن انتشار وسائل منع الحمل التي يسَّرتها حبوبُ منع الحمل في كلٍّ من أوروبا والولايات المتحدة، وتزايد المساواة بين النساء والرجال، ومأسَسَة جماعات المثليين والمثليات، والفضاء الإلكتروني الحُرّ الطليق في الآونة الأخيرة، هذا كله كان من شأنه أن ساهم في جعل الجنس والحب والحميمية موضوعات سياسية وسوسيولوجية مشروعة.

سبق أن عرضنا نظريات الجنسانية والجندر. وبصراحة، فإن الأدبيات المنشورة بشأن الحميمية، ولا سيما العلاقات الحميمية الرومانسية، أقل كثيرًا ممّا نُشر بشأن الجنسانية والجندر. ويبدو هذا في جانب منه شأنًا سياسيًا، بمعنى أن السياسات المعنية بالجندر وبما هو مغاير للجنسانية الغيرية أثارت، بطرق عدة، الإنتاج الهائل من الدراسات النظرية والبحثية بخصوص الجنسانية والجندر في العقود القليلة الماضية. وتمثِّل هذه الدراسات الآن حقول معرفة مقررة، لها مجلاتها ومؤتمراتها ومنظماتها، فضلًا عن تخصصاتها السوسيولوجية المعترف بها. ولا ينطبق هذا على الحميمية إلا بقدر ضئيل، ولا شك في أن هناك كمًّا كبيرًا من البحوث السوسيولوجية عن الزواج والأسر، كما أن علماء النفس والمحللين النفسانيين كتبوا الكثير عن الجوانب السيكولوجية للحميمية الرومانسية. غير أن كثيرًا من هذه البحوث تركز حصرًا على الجنسانية الغيرية، وغالبًا ما تقتصر على الزواج. وتناولت دراسات قليلة جدًا السياق الاجتماعي - التاريخي (sociohistorical) والتغيرات التي حدثت في الحياة الحميمية. ربما كان لهذا معنى من قبل، لنقُل، قبل الحرب العالمية الثانية، ولكن الدراسات تلك تكشف أحد أوجه القصور الخطِرة من وجهة نظر الحقائق المعاصرة في الولايات المتحدة وفي جزء كبير من أوروبا.

منذ الحرب العالمية الثانية، خصوصًا خلال العقود القليلة الماضية، حدث تغيير تام في «ثقافات الحميمية» في أوروبا وأميركا. وما عاد الزواج الترتيب المشروع الوحيد لدراما الحميمية؛ إذ إن كثيرين من المواطنين ذوي الهوية الجنسانية الغيرية آخذون في تكوين حيوات حميمية خارج حدود الزواج؛ إنهم آخذون في المساكنة (cohabitation)، والعيش على انفراد، والعيش كعُزاب فترات طويلة؛ وكذلك في اختلاف هائل مع ما كان سائدًا قبل الحرب العالمية الثانية، فإن غير الغيريين الجنسانيين آخذون في تكوين علاقات حميمية تطالب بالاعتراف العلني، ويحصلون عليه (ولكن بشكل غير كامل). والمهم أيضًا أن الجنس أو الحب أو الأبوة والأمومة غير مرتبطة حصرًا بالزواج، بل يختار الأفراد كيفية الجمع بين هذه الجوانب من الحياة الشخصية بما يُظهر على نحو متزايد تفضيلاتهم بدلًا من أن تظهر المعايير المؤسسية الجامدة أو الوثائق الاجتماعية الثابتة. باختصار، انبثق نطاق متميز من «الحميمية» يشتمل على مجموعة واسعة من الخيارات والترتيبات. وكما أراها، أصبحت الحميمية من

حقول المعرفة الاجتماعية فيما ضعفت مؤسسة الزواج من الناحية السوسيولوجية، وفقدت قدرًا كبيرًا من سلطانها العام. وربما يكون هذا هو السبب في أن النظريات الجديدة عن الحميمية في الولايات المتحدة وأوروبا لم تظهر إلا في تسعينيات القرن العشرين. إن هدفي في هذ الفصل هو أن أعرض بعض أبرز وجهات النظر، وأن أسوق شيئًا من معالم هذا المجال الناشئ من مجالات المعرفة الاجتماعية.

أندرو تشيرلين: نزع الصفة المؤسسية عن الزواج

إن هذا التحول من السوسيولوجيا التي ينصبّ تركيزها على الزواج إلى سوسيولوجيا ينصبّ تركيزها على الحميمية يفسِّر جانبًا منها التغييرُ الحادث في معنى الزواج ومكانته في الولايات المتحدة وغيرها. وقد سعى السوسيولوجي والديموغرافي الأميركي أندرو تشيرلين لرسم التحولات التي شهدها الزواج في الولايات المتحدة؛ ففي سلسلة من المقالات التي ضَمَّنها أحدث كتبه، **زواج دوامة بلا هدف**، يجادل تشيرلين مدلِّلًا على أنه «نُزعت الصفة المؤسسية عنه» (de - institutionalized) في أميركا وأجزاء من أوروبا [(235)]، وهذا يشير إلى ضعف التأييدين الاجتماعي والمعياري للزواج، وإلى تحول في مكانته من كونه حتمًا اجتماعيًا إلى خيار.

ما هي الأدلة التي ساقها تشيرلين لدعم هذه الفرضية؟ إنه يؤكد ثلاثة اتجاهات إمبيريقية توضح سيرورة نزع الصفة المؤسسية عن الزواج.

أولًا، تزايد حالات المُساكنة (cohabitation) بديلًا للزواج، وهذا جلي بصورة خاصة في أوروبا، ولكنه شائع أيضًا بين الأميركيين الأصغر سنًّا؛ إذ يعرض تشيرلين على وجه الخصوص نقطة معبّرة مفادها أن ما في الأمر ليس مجرد أن هناك أفرادًا أكثر يفضلون المساكنة، بل إن الأسر المعيشية من هذا القبيل آخذة في اكتساب الشرعية باعتبارها بديلًا محترمًا للزواج.

ثانيًا، إن الصلة الحصرية بين الوالديّة [الأمومة والأبوة] (parenthood) والزواج آخذة في الانحلال؛ إذ يلاحظ تشيرلين أن كثيرين من الأميركيين والأوروبيين آخذون في اختيار الوالدية خارج إطار الزواج، وغالبًا كأشخاص عُزَّاب. وفي حين أن وسائل الاعلام الأميركية غالبًا ما تصور هذا على أنه شأن «مَرَضيّ» يخص الشابات السوداوات، أو باعتباره علامة على أسرة أو ثقافة «مشوشة»، يوضح تشيرلين أن هذا في الواقع اتجاه بارز في صفوف الطبقة الوسطى البيضاء. وتتمثل النقطة الرئيسة هنا في أن الوالدية لدى شرائح من المجتمع الأميركي آخذة في التحول إلى خيار مشروع للمرأة العزباء أو للقرناء غير المتزوجين. وهذا انقطاع مذهل عن المعايير الاجتماعية «التقليدية» التي كانت تحدد الزواج «الناجح» بأنه الزواج الذي ينتج أطفالًا ويحصر الوالديّة ضمن حدود الزواج.

ثالثًا، شهدنا منذ ثمانينيات القرن العشرين في الولايات المتحدة وعبر معظم أوروبا تطور حركة مثلية للذكور والإناث تطالب بالاعتراف بالعلاقات بين

المتماثلين جنسيًا؛ ففي غضون عقود قليلة، تحول وضع المثليين والمثليات بشكل متزايد من حالة شبه متماثلة لأقلية مختلية وملوثة إلى حالة علنية باطراد، ومعترف لها بحقوق مشروعة، بما في ذلك الحق في إقامة علاقات ومؤخرًا الحق في الزواج. وهذا تغير كبير بحق في تاريخ الولايات المتحدة، وذو آثار كبيرة في مؤسسة الزواج، الذي كان حتى وقت قريب جدًّا مقتصرًا على المغايرين جنسانيًا. ومن شأن إضفاء الشرعية، التي ما زالت محل تنازع شديد، على العلاقات بين المتماثلين جنسيًا بما فيها حق الزواج في ما بينهم، أن يوسع نطاق السكان المشمولين بالزواج، بل وأن يتحدى ركن الزواج الأساسي المتمثل في المعايير الثنائية الجندر. إن إضفاء الشرعية على زواج المتماثلين جنسيًا يعني أن مؤسسة الزواج ما عادت المنفذ الرئيس للمعايير الثنائية الجندر، وأن الزواج لن يُنظر إليه بعد الآن بوصفه معتمدًا على معايير كهذه. بعبارة أخرى، سيصبح الجندر من حيث المبدأ ذا صلة أضعف بالزواج، إن لم يصبح في نهاية المطاف غير ذي صلة.

ملخص الموضوع أن الزواج كان مؤسسة في الولايات المتحدة من الناحية التاريخية. وعلى هذا النحو، كان الزواج الترتيب الوحيد المشروع للحميمية الجنسية الرومانسية. كما أنه كان الترتيب الوحيد المشروع لتكوين الأسرة، وكان يفرض معايير جنسية وجندرية مقيِّدة. ويقول تشيرلين إن الزواج يمر اليوم بعملية نزع الصفة المؤسسية عنه، حسبما أوضح ذلك انتشارُ المُساكنة، والوالدية خارج نطاق الزواج، والاعتراف العلني بالعلاقات بين المتماثلين جنسيًا.

ربما يشهد الزواج الآن تخفيفًا لشيء من سلطانه الاجتماعي، ولكنه لا يشهد حالة انحدار. وبالفعل، يجادل تشيرلين مدلِّلًا على أن معدلات الزواج في الولايات المتحدة ما زالت مرتفعة جدًا. بعبارة أخرى، يستمر الأميركيون في الزواج والطلاق والزواج مرة أخرى. وإذا كان مزيد من الأميركيين قد وسَّعوا اختياراتهم الحميمية، فلماذا يستمرون في الزواج، ولا سيما أن هذا الترتيب فقد شيئًا من سلطانه؟ ويجيب تشيرلين بالقول إن في حين أن الأميركيين ينحون اليوم إلى الزواج كما نحا أجدادهم، فإن معناه تغير بين بداية القرن العشرين ونهايته.

خلال معظم القرن العشرين، كان نموذج زواج «العِشرة» (companionate) هو المعيار والمثال؛ إذ كان يُنظر إلى الزوجين المغايرين جنسيًا بوصفهما شريكين، وكان المتوقع منهما أن يتقاسما قيمًا ومصالح مشتركة، وكانت حياتهما تتشابك بطرق معقدة. افترض الزواج الرفاقي مساواة تقريبية بين الزوج والزوجة حتى مع استمرارهما في القيام بأدوار اجتماعية مختلفة، فكان الرجل هو المُعيل الرئيس، بينما كانت المرأة هي المسؤولة عن نظام المنزل وعن تربية الأطفال. وكان الجنس جزءًا حاسمًا من الزواج، ولكن جوهر الزواج كان يتمثل في الحب الرومانسي وتقسيم العمل بحسب الجندر، وكذلك المصالح

والأنشطة المشتركة. وبين عامي 1900 و1960، كان ما يقرب من 95 في المئة من الأميركيين متزوجين... وكانوا يطمحون نوعًا ما إلى نموذج العِشرة.

يُلاحظ بدءًا من ستينيات القرن العشرين، وبتسارع في العقود اللاحقة، تقلص في عدد الأميركيين الذين يتزوجون، وتزايد عدد الذين يبقون عُزابًا فترات أطول، وعدد الذين يختارون المساكنة، أو الوالدية من دون زواج، أو الحب خارج إطار الزواج، أو الذين يختارون الزواج من دون إنجاب أطفال، أو الذين يختارون العلاقات المثلية، أكان لدى الذكور أو الإناث. وتشير هذه التغيرات إلى معيار وقدوة جديدين للزواج: «الزواج الفردي» [(236)]. ويشير هذا إلى البروز الجديد لتطوير الذات أو إلى الإنجاز الفردي بتحقيق خيار الزواج والبقاء متزوجًا أو متزوجة. اليوم ينظر كثيرون منا إلى الزواج باعتباره غير ضروري لإنشاء أسرة، ولا لتحقيق الهويات والأدوار الجندرية، وإنما تتمثل ضرورته في تطوير أنفسنا أفرادًا، والعثور على علاقة تمكّننا من استكشاف متطلباتنا وحاجاتنا ورغباتنا الفردية، بينما نعمل أيضًا على صوغ رابطة اجتماعية حميمية. والزواج مجرد واحد من الخيارات العلائقية من أجل استكشاف فردانيتنا وأواصر انتمائنا. ولكن، لماذا يختار عدد كبير من الناس الزواج؟ ويردّ تشيرلين بأن فيما يفقد الزواج وضعه المؤسسي، فإنه يحتفظ بقيمته الرمزية باعتباره طريقة للاحتفال بمرحلة البلوغ، وباعتباره رمزًا للالتزام، وباعتباره علامة على الإنجاز الشخصي والمكانة الاجتماعية المحترمة.

أولريتش بِك وإليزابيث بِك غيرنسهايم وأنتوني غيدنز: فردنة الحميمية

كان تشيرلين يرغب في تفسير التجاور المحير بين نزع الصفة المؤسسية عن الزواج واستمرار ارتفاع معدلاته. وهو سلط الضوء على التغيرات الحادثة في معنى الزواج، من زواج عِشرة إلى زواج فردي، وعلى الدور الرمزي الذي يؤديه الزواج بشكل متزايد في أميركا. ولكن ثمة موضوعًا آخر في محاججة تشيرلين لم يسع إلى التوسع فيه، ألا وهو حرف الزواج عن محوريته (decentering)، أي أن الزواج اليوم آخذ في صيرورته طريقة من طرق تكوين العلاقة الحميمية. وما عادت الحياة الحميمية تنتهي بالزواج بالضرورة، ولكن يزداد أيضًا شَبَه الزواج بالعلاقات الحميمية غير الزوجية. إننا ربما نعيش في عصر ما بعد الزواج، بمعنى أن الحياة الحميمية نفسها أصبحت مجالًا منفصلًا مع ما يخصها من أعراف ومعايير ومُثل وتحديات وصراعات وسياسات.

في عام 1990 نشر السوسيولوجيان الألمانيان بِك وبِك غيرنسهايم كتابهما **فوضى الحب العادية** [(237)]. ومن المثير أن تركيزهما لم يكن منصبًّا على مؤسسة الزواج، وإنما على ثقافة الحب الرومانسي الغيري والحميمية الغيرية. فمنذ وقت مبكر يعود إلى ثمانينيات القرن العشرين، اقترح البحثُ أن

كثيرين من الأفراد في ألمانيا وغيرها يركزون في ما يبدو حياتهم الحميمية على الحب الرومانسي - وليس بالضرورة على الزواج؛ فعند السوسيولوجيين هذين، كان ما يبدو أنه يحظى بالأهمية هو الترتيبات الحميمية التي **يختارها** الأفراد أكثر من مسألة ما إذا كانوا يتزوجون أم لا. ويشيران إلى أن الحميمية أصبحت محلًا للاختيار والاختلاف. وكما كتبا يقولان:

إن النساء والرجال ملزمون حاليًا بالبحث عن الطريق الصحيح إلى الحب، فيجربون المساكنة، أو الطلاق أو الزواج بعقد، ويكافحون لتنسيق شؤون الأسرة والطلاق والحب والزواج والأمومة والأبوة «الجديدتين» وللصداقة والتعارف. وهذه الحركة قيد العمل ولا مجال لوقفها [238].

على الرغم من أن مؤسسات مثل الأسرة والدولة والكنيسة ووسائل الإعلام تستمر في التأثير في خياراتنا، كما هو حاصل عبر تشجيع الجنسانية الغيرية أو الزواج، فإن كثيرين منا يشعرون اليوم بأن الأمر في نهاية المطاف متروك لنا كأفراد للتفاوض بشأن ترتيباتنا الحميمية.

لم يمر زمن طويل منذ كانت الحياة الحميمية تنحصر في الزواج والأسرة؛ إذ كان يُستشعر أن الترتيبات الحميمية تفرضها القرابة أو الطبقة، وكان تنظيم الحميمية محكومًا بالأدوار الجندرية الجامدة. فكان الرجل يعيل الأسرة، وتأخذ المرأة على عاتقها مهمة الأعمال المنزلية، بما في ذلك تربية الأطفال. ومنذ ستينيات القرن العشرين على الأقل، «تحرر» الحب والحميمية بالتدريج من ضرورة الزواج وتكوين الأسرة، فضعف أمر الوثائق الموروثة التي كانت تملي قواعد الصحبة [239] والزواج والأدوار الجندرية، والتي كانت تجعل من الحب أمرًا ثانويًا بالنسبة إلى أمن الأسرة وعيشها الكريم (wellbeing). وفي حين لا يزال كثيرون منا يتزوجون، أصبح الحب محور حياتنا الحميمية، وهاجر الحب إلى خارج حدود الزواج الضيقة. إن المُنفّذين المؤسسيين الرئيسين لمنظومة الزواج المتمثلين في الأسرة والكنيسة والدولة فقدوا بصورة مطردة سلطتهم في إنفاذ المعايير الجندرية والجنسية والحميمية الضيقة. وأصبحت هذه المؤسسات أيضًا أقل قدرة على منح الأفراد شعورًا قويًا بالأمن والانتماء والهوية. وظهر ما يصفه المؤلفان بأنه عملية «فردنة» (individualization).

يتحرر الرجال والنساء من المعايير التقليدية ويبحثون عن «حياة تخصهم». إنهم مدفوعون للبحث عن السعادة ضمن علاقة وثيقة، لأن الروابط الاجتماعية الأخرى تبدو واهية جدًّا أو غير موثوق بها. إن الحاجة إلى تقاسم مشاعرك الداخلية مع شخص ما... ليست حاجة إنسانية أساسية [ولكنها]... تنمو كلما أصبحنا أكثر فردية [240].

في الثقافات التي تعزز الفردنة، كثيرون منا يتابعون اليوم مشروع حياة يهدف إلى صوغ حيوات أصيلة. وفي صلب مشروع الحياة هذا يكمن البحث عن الحب والحميمية. يعتقد كثيرون منا أن الأصالة غير ممكنة إلا إذا كانت ترتيباتنا

الحميمية (كالأدوار الاجتماعية، أولويات العمل، الواجبات المنزلية، مسؤولة رعاية الأطفال، والأهداف) هي من إبداعاتنا الذاتية. وخلافًا لأسلافنا الذين اعتمدوا على التقاليد أو على الوثائق المسلَّم بها لتكوين حياة شخصية حول الزواج، نحن اليوم نبتكر الأعراف والقواعد التي تنظم حياتنا الحميمية. ونظرًا إلى ميوعة هذه الأعراف والمعايير وانعدام شكلها والتعقيد الهائل في حياتنا الفردية، ليس من المستغرب أن نشعر أحيانا وكأن «الحب» مجال للفوضى.

ثمة تطوران ساهما في المجتمعات الأورو - أميركية مساهمة كبيرة في عملية الفردنة هذه.

أولًا، تطور «حرية سوق العمل». إننا اليوم نعتبر أن هذه مسألة مفروغ منها، ولكن سوق الوظائف لم تكن ساحة تنافسية مفتوحة دائمًا؛ فلقرون عدة، كانت القرابة والطبقة هما ما خصصتا أدوار العمل. وعلى أقل تقدير طوال القرن الماضي أو يزيد، واجه الأفراد سوقًا مفتوحة للعمل. ومن أجل الحفاظ على أنفسنا، نضطر إلى دخول سوق العمل حيث نحصل على أجر في مقابل بذل قدرتنا على العمل. ومن شأن هذه الحرية العامة أن تعمل، من دون قصد، وغالبًا بشكل غير ملحوظ، على هيكلة اختياراتنا الشخصية وتقييدها. ومهما كنا نتصور حياتنا الشخصية حرة، فإنها تُنظَّم بحسب وضعنا في سوق العمل، مثلًا بحسب الوظيفة التي نشغلها والدخل الذي نحصل عليه، وبحسب برنامج العمل، ونوع العمل الذي نؤديه، وبحسب زملائنا في العمل، وبحسب الأوضاع الاقتصادية الجيدة أو السيئة. وتعمل سوق العمل كقوة خارجية تؤثر في جميع جوانب حياتنا الشخصية، بما في ذلك خياراتنا الحميمية. ينبغي لنا أن نطاوع اتجاهات سوق العمل أو أن نتكيف معها، وأن نكون على استعداد لأن نحتفظ بالوظيفة ومحل السكن، أو أن نغيرهما بحسب تغيرات أحوال سوق العمل. واليوم، وهذا أمر غاية في الأهمية بالنسبة إلى المسائل الحميمية، يخضع الرجال والنساء معًا في الواقع لديناميات سوق العمل. وهكذا ساهمت سوق العمل الحرة المفتوحة بقوة في عملية الفردنة، ولكنها أحدثت أيضًا مستوى من التعقيد والفوضى في الحياة الحميمية، إذ ينبغي للشركاء الآن أن يتفاوضوا بشأن طموحات العمل ومتطلباته المعقدة في ما يتعلق بالتوقعات - المعقدة بالقدر نفسه - في حياتنا الحميمية.

ثانيًا، حدث في ألمانيا وغيرها بعد الحرب تحول في ديناميات الجندر؛ ففيما تسعى النساء للالتحاق بالكليات والجامعات بمعدلات متساوية مع الرجال، وفيما يكتسبن مساواة مدنية وسياسية قانونية، والأهم من ذلك أنه فيما يدخلن سوق العمل بأجر ويصبحن ذوات وجهة وظيفية، فإنهن يطالبن بالحق في الاستقلالية وفي تحقيق ذواتهن في الفضاء العام، بل وكذلك في البيت وفي علاقاتهن الحميمية. كان من شأن تنامي مساواة المرأة وشعورها بالاستحقاق الفردي أن يمكّن الفردنة في الحب والحميمية الرومانسية. وفي حين كان لدى الرجال أسباب أقل للتصدي للأعراف الحميمية، طعنت النساء في صحة

الأعراف الحميمية «التقليدية»، وأكدن حقهن في المشاركة المتساوية في الحياة العامة. وتطالب النساء أيضًا بالحق في التحكم بأجسادهن وجنسانياتهن، وبالاستقلال الجنسي، وبمزاولة المهنة التي تتطلب تقاسم الواجبات المنزلية، وبأن يُعترف بهن ويمارس معهن الحب بطرق موازية للطرق التي كان الرجال يتوقعونها طوال الوقت من النساء.

في هذه البيئة الاجتماعية المتغيرة، تكون الفردنة والدينامية الاجتماعية مبدأين حاكمين، فـ «تبهت المعايير العريقة وتتلاشى قوتها في تحديد السلوك... وفي البحث عن الحميمية ينتهي المطاف بالفاعلين ليصبحوا ناقدين لأنفسهم ومخرجين ومشاهدين بحيث يمثلونها ويشاهدونها ويناقشونها، ويصبحون غير قادرين على الاتفاق على قواعد الإنجاز بالسرعة اللازمة. ويثبت دائمًا أن هذه القواعد خاطئة وظالمة، وهي بالتالي مجرد قواعد مرحلية» [(241)]. بل وأكثر من ذلك: إن المجال الحميمي محل للصراع والتفكك يجلب الضغوط والقلق وانعدام الأمن، ما يخذل وعوده بتحقيق الذات والسعادة الرومانسية.

ربما تكون المساواة الجندرية المثل الأعلى في ثقافة الفردنة، ولكن الواقع يروي قصة أخرى؛ فقد تعرَّض الرجال لضغوط هائلة للتنازل عن شيء من سلطتهم وامتيازاتهم. وأبدى كثيرون منهم مقاومة، ولا يزال استمرار المرأة في شغل مكانة من الدرجة الثانية في مكان العمل والأسرة هو أكبر العوائق في وجه صوغ حياة حميمية غنية ومتساوية ومُرضية من فوضى الحب الاعتيادية. يتحدث بِك وبِك غيرنسهايم عن «الثورة الجندرية المتعثرة»؛ ففي مكان العمل، يقاوم الرجال صعود المرأة إلى المواقع العليا في المؤسسات، وفي البيت يقاومون المساواة في العمل المنزلي والاقتسام التام للمسؤوليات في علاقتهم، كتبادل الإفصاح عن الذات وأعمال التربية والإطعام وممارسة الرعاية. إن من شأن التناقض بين روح الفردانية والمساواتية وبين واقع التفاوت الجندري بينهم وبين النساء، والذي لا يزال مسؤولًا عن الأدوار الأنثوية النمطية، أن يُحدث توترات وصراعات وإرباكات واسعة الانتشار في صميم الحياة الحميمية اليوم.

حتى في أفضل الأوضاع، تكون ثقافة فردنة الحب أمرًا صعبًا، إن لم تكن عرضة حتمًا للفوضى واللامعيارية (anomie). عندما يكون علينا أن نعتمد على رغباتنا ومصالحنا وقيمنا الخاصة لاستحداث قواعد ونظام حميميين، فلا بد أن ينشأ صراع وحسرة وعنف وجروح نفسانية. يعتقد بِك وبِك غيرنسهايم أن اللوجستيات العملية المحضة لتنظيم الحميمية في حالة عمل كلا البالغين وادعائهما الحق في متابعة مشروعاتهما الخاصة لتحقيق الذات، وعندما يتعين التفاوض بشأن كل قرار حميمي (بدءًا من الزواج إلى إنجاب الأطفال وإلى الإشباع الجنسي والعاطفي المتبادل) من دون قواعد اجتماعية واضحة، فيمكن توقع مستوى ما من الفوضى.

في بعض الأحيان، يبدو أن المؤلَفين يشيران إلى أن الفردنة في حد ذاتها أساس غير كاف لإقامة الحميميات وإدامتها. إن روح الجماعة التي تعلن «أنا، أنا أريد، أنا أرغب» التي ترسخ الحميمية في المشاعر والرغبات والتطلعات الشخصية هي أساس هش وضعيف. وإذا كانت الأعراف والوثائق والمعايير الحميمية «التقليدية» مضطربة وتفتقر إلى سلطة ملزمة، وإذا ما عاد ممكنًا للعلاقات أن تعتمد على سلطة الزواج في تعزيز الروابط العاطفية، فكيف يصمد الزوجان في وجه عواصف الحميمية المعتادة؟ فمن دون أن تزودنا المجتمعات بالقدرات والمهارات الضرورية للتنقل بفعالية في الأرضية العاطفية المعقدة، ربما يكون الثقل الذي تلقي الحميمية به على أكتافنا أكثر من اللازم. فلا عجب أن يتوجه كثيرون منا إلى «خبراء» العلاقات - إلى المعالجين وبرامج الحوار في التلفزيون والراديو، وإلى الكتب في مجال الجنس والمساعدة الذاتية وإلى مرشدي العلاقة الحميمية، وهلم جرّا.

إذا كانت الفردنة في أحسن الأحوال أساسًا هشًا للحميمية، فإن الحميمية تكون أكثر هشاشة لأن بحثنا عن الحب يتسم بأحادية اتجاه التفكير وربما يبدو أنه بحث مهووس؛ الحب الرومانسي أصبح ديننا الجديد - أصبح طريقنا للخلاص الذاتي والراحة. ويجادل بِك وبِك غيرنسهايم مدلِّلَين على أن كثيرين منا يقاربون الحب بتوقعات غير واقعية وأحلام متصاعدة بتحقيق ذواتنا والعثور على رفيق الروح. ولكننا في النهاية نعتمد على حسن نية الشريك لتوجيه بحار الحب العاصفة. ولا عجب أن يكون الانفصال وانهيار العلاقة والطلاق جزءًا من «فوضى الحب المعتادة». إننا حررنا الحب من مراسيه الاجتماعية، وتركنا الزوجين صاحبي السيادية ليستحدثا الإطار الاجتماعي الذي سيحقق بطريقة أو بأخرى الاستقرار للعلاقة الحميمية ويحافظ عليها.

على الرغم من وجود شعور حقيقي بالحرية وإمكانية الاختيار، وعلى الرغم من توقعنا تحقيق الحميمية، يرسم بِك وبِك غيرنسهايم صورة متشائمة لهذا العالم الناشئ. وحتى الدلالات المشجعة - كالاتجاه نحو المساواة الجندرية - فهي في حالة حرب مع الثقافة التي يبدو أنها أخذت الفردانية بعيدًا جدًّا، مخلفة أرضية هشة للحفاظ على الروابط الحميمية. ويبدو أن فوضى الحب الاعتيادية مقدر لها أن تترك في إثرها قلوبًا محطمة وأرواحًا مجروحة ومصابة بخيبة الأمل.

في طرق موازية لأفكار السوسيولوجيين الألمانيين هذين، يؤكد السوسيولوجي البريطاني أنتوني غيدنز (يُنظر الفصل العاشر) بدوره فردنة الحميمية، ولكنه يقدم صورة أكثر تفاؤلًا عن الحاضر، ويخمن أن تحولًا كبيرًا آخذ في الحدوث في الحياة الحميمية الأورو - أميركية؛ إذ إن مؤسسة الزواج (بحقوقها والتزاماتها وواجباتها ومعاييرها الجندرية وصِلتها الوثيقة بتكوين الأسرة) على الأقل، إن لم نقُل الزواج، تبعد أكثر وأكثر عن كونها المركز الجوهري للحميمية. وتقع «العلاقات» اليوم في صلب حياتنا الشخصية. وتجري فردنة العلاقات، وهي تدور أساسًا حول الحميمية، أي أن الأفراد يختارون

الدخول في علاقات بهدف توطيد الحميمية. وكما يقول غيدنز، إن العلاقات هي «عالم من التفاوض الجنسي... برزت فيه مصطلحات جديدة من ‘الالتزام’ و‘الحميمية’» [(242)].

يعرض غيدنز نقطة مقْنعة غالبًا ما تضيع وسط هذه المناقشات؛ ففي عالم العلاقات الحالي، لا ينصبّ تركيز الشريكين في المقام الأول على الاحترام الاجتماعي أو تأكيد الغيرية الجنسانية والسّويّة الجندرية أو تكوين الأسرة، ولا هو مُنصب على الحماية أو المنفعة الاقتصادية أو الوضع الاجتماعي، فكل هذا يظل جزءًا من العلاقات. تدور العلاقات أساسًا حول الحميمية أو حول إحداث تقارب عاطفي وشعور بالراحة الشخصية التي ترتبط بحالة العلاقة. وبتعبير آخر، فإن المثل الأعلى اليوم هو ما يسميه غيدنز «العلاقة النقية».

إنها تشير إلى وضع حيث يجري الدخول في العلاقة الاجتماعية من أجل العلاقة ذاتها، من أجل ما يمكن لكل شخص أن يستمده من الارتباط المتواصل مع شخص آخر، والتي تستمر فحسب ما دام كل من الطرفين يعتقد أنها توفر إشباعًا كافيا لكلٍ منهما للبقاء ضمنها [(243)].

تدور العلاقة النقية حول الحميمية - حول تبادل الإفصاح عن الذات، ينفتح كل شريك أمام الآخر تمامًا، ويتبادلان خيوط الهوية الأساسية، ويكشف المرء عن نفسه الحقيقية. وفي العلاقة النقية يلتزم الأفراد بالعلاقة ليس لفوائدها الخارجية (المكانة، الحماية، الأمن الاقتصادي) بل لقيمتها الجوهرية بوصفها رابطًا اجتماعيًا حميميًا. وتقيم الأنفس صلات اجتماعية غنية عاطفيًا تسمح لكل نفس بالكشف عن ذواتها الأصلية ليس على أنها كائنات منفصلة مميزة، وإنما ككائنات مترابطة ومتشابكة.

ولكن هل تتمتع علاقات كهذه بالقدرة على الصمود في وجه بحار الحب العاصفة؟ وهل النقاد على حق في أن هذا العالم الجديد من العلاقات غير مستقر الأساس ومختل وظيفيًا لأنه في نهاية المطاف يعتمد على أساس متزعزع من المشاعر والرغبات الشخصية؟ هذا سؤال مهم وتحد أمام غيدنز وجميع منظّري الحميميات المفردنة، ولست متأكدًا إن كان غيدنز أو بِك وبِك غيرنسهايم قد ارتقوا تمامًا إلى مستوى هذا التحدي.

كما رأينا، يزعم بِك وبِك غيرنسهايم أن الثقافة المتمحورة حول الحب المفردن فوضوية بالضرورة، وهي عرضة للتفكك. إن غيدنز أكثر دقة، ويقترح على الأقل الخطوط العريضة لثقافة يمكنها الحفاظ على الاستقرار والتضامن الحميمي. وكما يقول غيدنز، صحيح أنه لا يمكن إدامة العلاقة النقية إلا عن طريق الالتزام الشخصي؛ إذ لا توجد مؤسسة - كالدولة والكنيسة - تفرض هذه العلاقات. وبدلًا من ذلك، تكتسب العلاقات النقية تماسكها من الحميمية التي أوجدهاا الشركاء وحافظوا عليها. يبدو أن غيدنز يدعي أن دينامية الإفصاح المتبادل عن الذات، الانفتاح السيكولوجي العميق لطرف أمام الآخر، يخلق

شبكة من الثقة والالتزام العاطفي والمعنوي، حتى وإن كان كل واحد يعلم أن إنهاء العلاقة خيار متاح دائمًا. «في العلاقة النقية لا تحظى الثقة بدعم خارجي، وينبغي تطويرها على أساس الحميمية. فالثقة هي عهد بالاطمئنان إلى الآخر، وكذلك ثقة في قدرة الرباط المتبادل على تحمل صدمات المستقبل» [(244)]، ومقارنة بلغة الحقوق والواجبات أو اللجوء إلى الأدوار الجندرية أو الأمن الذي يميز الثقافة المتمركزة حول الزواج، تصبح في عالم العلاقات لغة الاختيار والحميمية والأصالة والثقة والالتزام هي لغة الانتماء.

خلافًا لعصر الزواج، ما عادت الحميميات منحصرة في الزواج أو متمركزة بالضرورة حول الزواج أو العلاقات الرومانسية، بل تنتشر خارج إطار الزواج؛ فمثلًا، في العلاقات بين المتماثلين جنسيًا، أو بين الأصدقاء، أو بين المريض والمعالج، أو بين الأقارب، أو بين الوالدين والأطفال البالغين، أو بين الجدود والأحفاد. تدل هذه الكثرة من العلاقات الحميمية جزئيًا على عالم اجتماعي يمضي فيه كثيرون منا وقتًا طويلًا وهو أعزب، من دون إمّا الدخول إطلاقًا في علاقة رومانسية، وإمّا في ما بين هذه العلاقات. كما أنها (الكثرة) تشير إلى أن حياة العمل المرنة والمتنقلة سرعان ما تصبح القاعدة. ومن المرجح أن تصبح العلاقات الحميمية كالوظائف والمنازل [(245)] مؤقتة أكثر من ذي قبل أو ربما سوف يظهر على عدد متزايد منا نمط متعدد الطبقات من العلاقات الحميمية، بعضها يدوم فترة وجيزة وبعضها الآخر طويل الأمد أو يكون أعمق، وهلم جرّا.

إن النساء، خصوصًا المثليات، هن رواد هذا «التحول في الحميمية». بالنسبة إلى النساء عمومًا، نظرًا إلى دخولهن في قوة العمل بمعدلات مساوية للرجال، فإنهن يضغطن من أجل إحداث تغييرات في المجال المنزلي والمجال الحميمي. ومن شأن استقلالهن الاقتصادي الذي يصاحبه إحساسهن بالاستحقاق أن يمنح كثيرًا من النساء شعورًا متزايدًا بالاستحقاق والاختيار في حياتهن الشخصية. ستضغط النساء السويات (جنسيًا) على شركائهن لتحميلهم مزيدًا من الواجبات المنزلية، بما في ذلك تربية الأطفال، وسوف يكن قادرات على إبداء حقوق مماثلة في تحقيق الذات جنسيًا الشخصي كالرجال. أمّا المثليات - والرجال المثليون بدرجة أقل - فيقدمون أيضًا نماذج من الحميمية العلائقية؛ ففي ظل «التحرر» من مؤسسة الزواج، ومع افتقارهم حتى وقت قريب إلى إمكانية تكوين أسرة وإلى الشرعنة والدعم الاجتماعيين، أصبح لدى المثليات والمثليين الفرصة والحاجة كي يستحدثوا بأنفسهم أرضية العلاقات الحميمية وملامحها. ويُخص بالذكر أن المثليات متموضّعات، لأن يخطين خطوة خارج الأعراف الجندرية بطريقة غير ممكنة بالنسبة إلى الرجال، وبالتالي يمكن أن يصبحن رائدات لنماذج حميمية بلا جندر أو ما وراء جندرية.

على الرغم من أن شيئًا من الإحساس القوي بالأمن والاستقرار كان موجودًا في عصر الزواج قد فُقِد، إلا أن هناك مكاسب مؤكدة، بحسب غيدنز؛ إذ لدى

كثيرين منا اليوم، في أوروبا وأميركا على الأقل، اختيار أوسع كثيرًا في ما يخص العلاقات الحميمية مع روح المساواة التي هي بمنزلة مصدر إلهام لهذه العلاقات. وهناك أيضًا شعور بالمشاركة في مشروع مستمر لصنع الذات - الآخر يطمح إلى توحيد الأصالة والدمقرطة والانتماء. ويخلُص غيدنز إلى أن التحول في الحميمية يعزز «دمقرطة الحياة الشخصية كإمكانية تمتد على نحو أساسي إلى علاقات الصداقة، وبشكل حاسم، إلى العلاقات بين الوالدين والأطفال والأقارب الآخرين» [(246)].

التدخلات النسوية: لين جاميسون وفرنشيسكا كانشان

لاقت فكرة غيدنز بشأن عصر آتٍ يبدي نموذجًا للعلاقة النقية معارضة، وخصوصًا ما أثارته بعض الناشطات النسويات من شكوك جدية إمبيريقية ونظرية.

بينما تتفق البريطانية لين جاميسون مع ادعاء زميلها غيدنز بأن العلاقات والحميميات تنتقل نحو مركز الصدارة في الحياة الشخصية والعلائقية، على الأقل في المجتمعات الأورو - أميركية، فإنها تشكك في التفسير الجندري الذي يدعم تفسير غيدنز [(247)]. ويأتي اعتراض جاميسون على مستويين.

أولًا، على الرغم من انتشار الحميميات المتنوعة والعلاقات والعائلات ونزع مركزية الزواج، فإن قاعدة الزواج الغيري والأسرة لا تزال مستمرة من حيث هي أيديولوجيا وممارسة. وربما يكون لدى الأفراد خيارات أوسع في ما يتعلق بالشركاء والترتيبات الحميمية، ولكن الجنسانية الغيرية ما زالت هي المعيارية، فيما لا يزال الزواج الغيري يحظى بدعم وامتياز مؤسسيين كبيرين عن طريق السياسات الحكومية في كثير من بلدان العالم. ولا تحظى الترتيبات الحميمية المختلفة بالقدر نفسه من الاحترام والدعم من الدولة والمؤسسات الاجتماعية والثقافة الشعبية، ومن هنا تشير هذه الرؤية إلى أن عالم العلاقات لا يزال عالمًا تراتبيًا، ولا يزال محل نزاع بين الجنسانيات المتمتعة بالامتياز والجنسانيات المحرومة والمهمشة.

ثانيًا، يفترض غيدنز المساواة التقريبية في العلاقة النقية، ما يجعل التفاوض التواصلي المنفتح على الحميمية ممكنًا. لكن، وبالاعتماد على مجموعة واسعة من البحوث، تخلُص جاميسون إلى أن التفاوت الجندري لا يزال يعم عالم العلاقات؛ فسواء كنا نتناول تقسيم العمل المنزلي والوقت الذي يُستهلَك في إنجاز المهمات المنزلية وتحديد أولويات وظائف العمل ومسؤوليات تربية الأطفال وما شابه، فإن الدراسات تؤكد باستمرار أن في حين يقوم الرجال الذين تقل سنّهم عن 40 عامًا بأعمال منزلية أكثر ممّا يفعل الرجال الأكبر سنًّا، فإنهم لا يزالون يعملون (في المنزل) أقل كثيرًا ممّا تعمل النساء. وهذا صحيح بالنسبة إلى الأمهات العاملات بدوام كامل أو للنساء المهنيات، وللمرأة السوية (جنسيًا) المرتبطة في علاقة بلا أطفال، وللمرأة والرجل اللذين

يعيشان عيش مساكنة، وكذلك للمرأة التي يفوق راتبها راتب الرجل. لا تنكر جاميسون مثالية المساواة في العلاقات الحميمية المعاصرة، وتقر بأن أقلية من العلاقات السوية (جنسيًا) هي علاقات «ما بعد جندرية»، غير أن واقع الأغلبية العظمى من العلاقات الغيرية هو واقع متفاوت جندريًا. وبالفعل، تخلُص جاميسون، وربما تكون مبالِغةً في ذلك، إلى أن نموذج العلاقة الذي يصف الرجل بأنه المعيل وبأن المرأة هي المنفذ الرئيس للأعمال المنزلية نموذج حي وقوي.

تقدم جاميسون خطًّا ثالثًا من الانتقادات، ولكنها لا تسهب فيه، وهي انتقادات تدور حول الأنماط الجندرية للحب والحميمية. يبدو أن غيدنز، وكذلك بِك وبِك غيرنسهايم على وجه الخصوص، افترضوا أن في حين أن معنى الحب يمكن أن يتغير تاريخيًا أو أن يختلف باختلاف السكان، فإن هذا التباين ليس ذا طابع جندري وإنما هو تباين تاريخي أو إثني أو قائم على أساس طبقي. وتعترض جاميسون على ذلك؛ فباستنادها إلى أرشيف وبحوث النظرية النسوية الثري، تؤكد أن المرأة تربط الحميمية بالإعراب عن المشاعر وبالرعاية والمشاركة العاطفية. وفي المقابل، يستخدم الرجل دوره في الإعالة والحماية للتعبير عن ارتباطه الحميمي. إن هذه الملاحظات الدالة ليست من وضع جاميسون وإنما من وضع سوسيولوجيات ومنظّرات نسويات أخريات.

قدمت فرانشيسكا كانشان في كتابها **الحب في أميركا** تفسيرًا جندريًا للحب والحميمية يبلور رؤية نسوية قوية من نواح عدة [(248)]؛ فاعتمادًا على كم كبير من البحوث، تقترح فكرة أن الأميركيين يربطون الحب الرومانسي بالعواطف والممارسات ذات الطابع النمطي الأنثوي، حيث إن تقاسم المشاعر الرقيقة والمعبّرة والحاضنة، والانخراط في ممارسات تقديم الرعاية، كلها تقع في صميم مفهوم الحب عند الأميركيين، ولكن هذه المشاعر تُعتبر ملائمة للنساء أيضًا إذ هي تحدد طبيعتهن.

من وجهة نظر نسوية، هذا التأنيث للحب أمر إشكالي على نحو مضاعف؛ فهو، من ناحية، يجعل المرأة مسؤولة عن المسائل العاطفية، لأن المنتظَر من المرأة أن تتذكر أعياد الميلاد والمناسبات السنوية، وأن تخطط لتنظيم المناسبات الرومانسية، وأن تبقي الرومانسية حية ومعافاة. وعندما يخبو الحب، ربما يوجَّه اللوم إلى المرأة. وعلى الرغم من أن النساء يمكن أن يدعين أنهن متخصصات في هذا المجال، فإن تأنيث الحب يعني أيضًا أن المرأة لا تؤخذ على محمل الجد بشكل كاف لتقوم بأدوار بعيدة عن هذه المجموعة من العواطف والممارسات. وعلى سبيل المثال، لشغل وظائف عمال ومهندسين وسياسيين ورياضيين وصانعي سياسات، وهلم جرّا. من ناحية أخرى، يعني تأنيث الحب أن سبل إحداث الحب، تلك المرتبطة بالرجال أو الذكورة، ممحوة أو غير مرئية. وعلى سبيل المثال، يُظهر كثيرون من الرجال حبهم بأن يكونوا معيلين صالحين، وبأن يقدموا مساعدة عملية، أو بأن يكونوا

هم البادئين بممارسة الجنس، أو بأن يكونوا موجودين باستمرار في أثناء الأزمات أو مجرد أن يكونوا معهن، وبأن يؤدوا بعض الأعمال المنزلية، مثل جزّ العشب أو إصلاح صنبور يرشح. بتأنيث الحب، يمكن أن تفقد ممارسات الرجال المرتبطة بالمحبة الاعتراف بها أو تفقد بعضًا من قيمتها. ولكن، كما تشير الناشطات النسويات، وهذا صحيح من وجهة نظري، فإن الجانب الآخر لانعدام الاعتراف هذا هو أن الرجل يُعفى من تحمّل مسؤولية المسائل القلبية حتى يتمكن من التركيز على الأمور «المهمة فعلًا»، ككسب المال وحكم الدول.

لماذا أصبح الحب مجندرًا؟ تقدم كانشان حجة تاريخية: كانت أميركا الفيكتورية، من نواح عدة، مجتمعًا جامدًا ومقسمًا جندريًا. وكانت المرأة مسؤولة عن المجال الخاص، وكانت مُنكبّة على دورَي الزوجة والأم، وكانت حياتها مليئة بالمهمات المنزلية التي تدور حول رعاية الأطفال وإعداد الطعام والتنظيف، والحفاظ على بيئة أخلاقية محترمة للأسرة. وسواء كانت المرأة متزوجة أم لا، فإنها كانت مرتبطة على نحوٍ كثيف بشبكات من نساء أخريات. في المقابل، تولّى الرجل مسؤولية المجال العام المتمثل في العمل المدفوع الأجر والسياسة والجيش. كان الرجال يزودون ويحمون ويحكمون. وكانت حياتهم مستغرقة في عالم محوره الذكور. وتجادل كانشان مدلِّلة على أن المجالات الخاصة والعامة كانت تتطلب قدرات ومهارات وميولًا عاطفية وممارسات اجتماعية مختلفة. إن المجال الخاص، مع ما يميزه من طابع الحياة العائلية الكثيف، يمنح الأولوية للعطاء والتعاطف ومشاعر الرعاية وممارساتها. وأصبحت هذه المجموعة من المشاعر والممارسات المؤنثة نواة لَما أصبح يُعتبر حبًّا رومانسيًا. في الواقع، كانت المرأة الفيكتورية تشجع في كثير من الأحيان هذه الرؤية المؤنثة للحب، لأنها مكنت النساء من أن تكون لهن المرجعية في المجال المنزلي، وأتاحت لهن تنظيم الجنسانية والبيئة الأخلاقية للأسرة. ولمّا كان المجال العام مرتبطًا إلى حد كبير بمجموعة متناقضة من المشاعر والممارسات التي كانت أكثر ذرائعية وتنافسية ومكبوحة عاطفيًا وغير رسمية، كان يُنظر إلى المرأة على أنها غير مجهزة بشكل ملائم للحياة العامة. في المقابل، ولأن الرجال كانوا مرتبطين بالمجال العام، فإنهم كانوا «يُعفون» من تحمّل مسؤوليات العمل المنزلي الأساسية، ويُتوقع منهم أن يستحوذوا على نصيب الأسد من السلطة في الحياة العامة.

ظل اقتران الحب الرومانسي بالأنوثة أو بالنساء مستمرًا حتى عندما تأكّل الانقسام بين الخاص والعام خلال القرن العشرين، كما هو ظاهر، مثلًا، في عمل المرأة ومشاركتها الكاملة في السياسة والحياة الاجتماعية. لماذا؟ لأن في الوقت الذي ضعُف هذا الانقسام الجامد، استمرت النظرة إلى المرأة على أنها المسؤولة أساسًا عن الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال. وإلى ذلك الحد،

كان لا يزال يُنظر إلى المرأة باعتبارها مصمَّمة في الأساس لتترعرع في عالم الحميمية العلائقية.

ومع ذلك، فإن الجندر آخذ في التغير في أميركا، ومن المحتمل، بل حتى من المرجح، أن يضعف هذا الانقسام الاجتماعي المجندر أكثر في المستقبل. إن من شأن صور الرجل الحساس أو المتروسكشوال [249]، التي تتيح للرجل أن يكون ذكوريًا، ولكن تتيح له أيضًا أن يكون معبِّرًا عاطفيًا وحنونًا وراعيًا، من شأنها أن تشير إلى طمس ذلك الانقسام الجندري. وفي الحقيقة تجادل كانشان مدلِّلة على أن الاتجاه السائد في أميركا يذهب نحو منظور في الحب يفقد روابطه المجندرة الأنثوية السميكة. وهي تدافع عن ثقافة حب رومانسي مخنثة (androgynous)، من شأنها أن تمزج الأنماط الجندرية، فيكون الحب منزوعًا من الجندر، وبالتالي يتراجع عن كونه موقعًا للسياسات الجندرية. إن كانشان تكتب في سجل الأمل متصورةً ثقافة حب وحميمية متوسعة ومطبوعة بطابع جنوسي مائع، إذ تقول:

إن الحب مسؤولية الرجل كما هو مسؤولية المرأة، وهو يشمل الدعم والتعبير العاطفي «الأنثوي»، كما يشمل العون المادي «الذكوري»؛ فهما يتمتعان بعلاقة اعتماد متبادل متكافئة إلى حد معقول، وبدلًا من العودة إلى دوري المرأة التابعة والرجل المستقل، فإنهما يشجع أحدهما الآخر في التجارب المتنوعة وطرق الاتصال... وفي النهاية يكونان قد وضعا قواعدهما الخاصة وتوقعاتهما لبناء الثقة والأمان [250].

قراءات مقترحة

Berland, Lauren (ed.). *Intimacy*. Chicago: University of Chicago, 2000.

Illouz, Eva. *Cold Intimacies.* London: Polity Press, 2007.

Mitchell, Stephen. *Can Love Last?.* New York: Basic, 2002.

Turkle, Sherry. *Alone Together*. New York: Basic, 2010.

Weeks, Jeffrey, Brian Heaphy and Catherine Donovan. *Same Sex Intimacies.* New York: Routledge, 2001.

(235) Andrew Cherlin, The Marriage - Go - Round (New York: Alfred Knopf, 2009).

(236) individualized marriage، بمعنى نوع الزواج الذي يُكيَّف ليلائم الأفراد الذين يختارونه. (المترجم)

(237) Ulrich Beck and Elisabeth Beck - Gernsheim, The Normal Chaos of Love (London: Polity Press, 1995).

(238) Ibid., p. 2.

(239) الهادفة لكسب حب الآخر. (المترجم)

(240) Ibid., p. 24.

(241) Ibid., p. 8.

(242) Anthony Giddens, The Transformation of Intimacy (London: Polity Press, 1992), p. 8.

(243) Ibid., p. 58.

(244) Ibid., p. 138.

(245) يغير كثير من الأميركيين وظائفهم بل وتخصصاتهم بسهولة، لأسباب عدة، أهمها رفع الدخل. كما أنهم يغيرون بالسهولة نفسها مقر السكن، ذلك على النقيض ممّا لدينا في الدول العربية. (المترجم)

(246) Ibid., p. 177.

(247) Lynn Jamieson, Intimacy (London: Polity Press, 1998).

(248) Francesca M. Cancian, Love in America (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(249) metrosexual، شاب حضري ذكر غيري الجنسانية وذو وجهات نظر سياسية ليبرالية، له عناية بالأزياء، ويتمتع بإحساس راق بالذوق. نُحت هذا المصطلح في عام 1994 في صحيفة بريطانية. (المُراجع)

(250) Ibid., pp. 149 - 150.

الفصل الثالث والعشرون: القومية وأزمة أمم ما بعد الاستعمار

اتخذت النظرية الاجتماعية الحديثة شكلها في أثناء تشكّل الدول - الأمم. وكما رأينا، فإن فترة تكوين النظرية الاجتماعية كانت تمتد بالتقريب من الثورة الفرنسية في عام 1789 وحتى الحرب العالمية الأولى. ولم تصبح بريطانيا العظمى وفرنسا وإيطاليا وألمانيا والولايات المتحدة دولًا - أممًا قوية حقًا إلا خلال القرن التاسع عشر.

قبل القرن التاسع عشر، لم تكن البلدان الأوروبية ولا الولايات المتحدة دولًا بالمعنى المعاصر؛ إذ كانت أقاليم أوروبا، على مدى قرون، تحت حكم ملوك ونبلاء وتحالفات أسر أرستقراطية، وتحت حكم الكنيسة. وخلال القرن الثامن عشر، تصدرت الدول الإمبريالية الأوروبية الكبيرة، مثل إسبانيا وفرنسا وبريطانيا العظمى وهولندا والبرتغال، وكانت تطمع في أن تصبح إمبراطوريات عالمية تنافس الإمبراطورية العثمانية. وكانت حدود هذه الإمبراطوريات غير مستقرة وتتغير بمرور الزمن، وكان للسكان الخاضعين لحكمها ثقافات مختلفة ومعظمها محلي أو إقليمي، وكان في هذه الإمبراطوريات مراكز سلطة سياسية متعددة. ولأن تلك الكيانات السياسية كانت تفتقر إلى معنى اقتسام الشعب ثقافة وهوية مشتركتين داخل حدود إقليمية معترف بها، فإن من الصعب الحديث عن هذه الإمبراطوريات باعتبارها أممًا. أنظر إلى المستعمرات الأميركية بعد الاستقلال: كان هناك مهاجرون من مناطق أوروبية مختلفة، وعدد وافر من القبائل الأميركية الأصلية، وعبيد من الكاريبي ومن قارة أفريقيا، ومستكشفون ومستوطنون من فرنسا وإسبانيا وبريطانيا العظمى. وكان هناك أيضًا كاثوليك وبروتستانت من طوائف دينية مختلفة، وكانت تسود عندئذ هويات محلية وإقليمية وأصلية. لم يكن مزارعو الجنوب ولا حرفيو النسيج في الشمال يتصورون أنفسهم منتمين إلى «جماعة قومية». ولم تبدأ فكرة أميركا بالتطابق حقًا مع هوية وطنية مشتركة إلا بعد الحرب الأهلية الأميركية (postbellum).

من الغريب أن رواد النظرية الاجتماعية، على ما تمتعوا به من عبقرية، تجاهلوا إلى حد ما الحركات الوطنية التي كانت تغير شكل حياتهم. طبعًا، كانوا على دراية بالمنافسات القومية بين فرنسا وبريطانيا وبالثورات الوطنية في الأميركتين، كما كانوا بالتأكيد على دراية بالشوفينيات القومية في أوروبا التي أفضت إلى الحرب العالمية الأولى. ومع ذلك، لم يكوِّنوا من هذه التعبيرات المتنوعة عن النزعة القومية موضوعًا للمعرفة محدَّدًا وتامًّا؛ وبتعبير آخر، لم يحاولوا فهم سبب صيرورة القومية آنذاك حادثًا «حديثًا» أنموذجيًا، ولا تفسير

هذا السبب. وليس في وسعنا سوى التكهن عن أسباب ذلك؛ ربما هُم افترضوا أن الأمم طبيعية وموجودة دائمًا، أو أن الأمم تطورات موقتة ومقدَّر لها أن تفسح الطريق ثانيةً للإمبراطوريات، أو أن أنماطًا عالمية جديدة من الكيانات الاقليمية والثقافية ستحل محل الأمم.

إذا كان مؤسسو النظرية الاجتماعية الحديثة قد تقاعسوا عن وضع نظرية حول النزعة القومية، فإن جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية من السوسيولوجيين والباحثين لم يتمكنوا من تجنب هذه الظاهرة؛ فمنذ ثمانينيات القرن العشرين تقريبًا وحتى اليوم، كانت النزعة القومية أحد أخصب مجالات التنظير والتحليل الاجتماعي. وليس هذا بالأمر الذي يستعصي على الفهم؛ فمنذ خمسينيات القرن العشرين، شهد العالم فورة من الدول والقوميات الجديدة الناشئة، أساسًا، من مستعمرات الإمبراطوريات الأوروبية السابقة، بل ومن الثورات التي حدثت مؤخرًا ضد الاتحاد السوفياتي. وفي الأساس، كانت الثورات ضد الاستعمار عبر القارة الأفريقية وفي معظم آسيا والشرق الأوسط ومنطقة الكاريبي حركات تحرر وطني، حيث ثارت الشعوب المضطهَدة مطالِبةً بمنزلة الأمة وبحق السيادة الشعبية. ولنتذكر أن في عام 1860، ربما كان عدد الدول - الأمم أقل من دزينة واحدة في الكرة الأرضية، بينما نعيش الآن في عالم يوجد فيه نحو 196 دولة - أمة! حقًا، كان القرن العشرون عصر القومية، ولا يزال لهيب القومية يضطرم إلى اليوم في العراق وإيران والشيشان وإقليم الباسك، وكذلك بين الأكراد وسكان بورتوريكو والتِّيبت، بل ويكاد يكون ذلك في جميع أركان المعمورة.

مهما كان قدر الإبهار الذي تبديه العولمة بوصفها حركة رأس المال والناس والأفكار والثقافات عبر الحدود الوطنية، فإن مبدأ القومية الجوهري والأساسي - وهو فكرة الشعب الذي تربطه أواصر الثقافة والتاريخ واللغة المشتركة، ويطمح إلى الاعتراف العلني به وبسيادته - لا يزال قوة أساسية في العالم. ولننتقل إلى بعض المناقشات والمناظرات الرئيسة الدائرة حول القومية.

أتباع الفلسفة الأزلية والحداثيون

قبل أن نواصل، دعونا نعرِّف بعض المصطلحات الرئيسة. يشير مصطلح **الدول** (states) إلى البِنى الحاكمة أو البِنى السياسية - الإدارية التي تضبط وتدير مجموعة سكان تقيم في إقليم. وتفرض الدولة سيطرة سياسية مركزية أو لامركزية؛ وتختلف الدول وفقًا لدرجة مركزية السلطة فيها، ومدى السيطرة الإقليمية، ودرجة المساءلة الشعبية، وما إذا هي ملزمة بدستور أو بشكل من أشكال الأوتوقراطية (الاستبداد).

أمّا مصطلح **الأمم** (nations)، فيشير إلى نوع من الجماعة أو المجموعة، وتحديدًا، يقال إن الدول تتقاسم تراثًا وثقافةً وتاريخًا ولغة مشتركة. وتشمل الدول كثيرًا

من المجموعات الأصغر، مثل الأسر والعشائر والقبائل، وربما الأعراق أو الأديان. ويمكن أن توفر الأمة هويةً مشتركة لمواطنيها على الرغم من كثير من الاختلافات الاجتماعية المحلية أو الخاصة. وتختلف الأمم عن المجموعات الأخرى، كالأُسر أو الأديان أو الأخويات أو النقابات أو الأحزاب السياسية؛ فهي عادة تشمل كثيرًا من هذه المجموعات أو تشملها جميعًا. كذلك تختلف الأمم عن الإمبراطوريات التي تشمل كثيرًا من الثقافات ولا تتقاسم تاريخًا مشتركًا أو لغة مشتركة أو ثقافة مشتركة أو هوية مشتركة. وعلى الرغم من كثير من الاختلافات المحددة بين مواطنيها، فإن الأمم توفر شعورًا بالهوية المشتركة والانتماء المشترك، ولو كطموح. وعلى غرار جماعات الأقارب أو الجماعات العرقية أو الدينية، تطلب الأمة من مواطنيها الولاء والتضحية، ولكنها توفر لهم أيضًا الشعور بالهوية والانتماء.

أمّا **النزعة القومية**، فهي الاعتقاد في الأمة بوصفها جماعة أساسية أو مركزية. وكما كان هناك حركات تدعو للعدالة الاجتماعية (الحقوق المدنية، تحرر المرأة، حركات المثليين، الاشتراكية)، كذلك يمكن أن تصبح القومية قوة أو أيديولوجيا دافعة لحركة ما. على سبيل المثال، كانت الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تمثل حركة قومية لليهود الأوروبيين والروس، تهدف إلى إنشاء وطن يهودي. وتقدم حركة الباسك في إسبانيا والحركة الكردية في تركيا وحركة استقلال التِّبت في الصين أمثلة معاصرة على الحركات القومية.

لم تكن الأمم والدول في اصطفاف أو في ارتباط دائم. ويعتقد معظم الباحثين أن الدولة - الأمة لم تصبح سمة مميزة لأوروبا والأميركتين إلا بحلول القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ ففي ذلك الوقت، امتزجت دول مركزية قوية ذات حدود إقليمية معترف بها بشعور ناشئ بهوية جماعية. وكان شيء آخر يبدو جديدًا في هذا الوقت: جُعلت الأمة مساوية لـ «الشعب» (the people)، ومن حيث المبدأ، جميع الناس الذين ولدوا على الأقل ضمن جماعة سياسية قائمة على أساس إقليمي. وكان يجري تصوُّر الأفراد الأعضاء في هذه الجماعة الوطنية بأنهم مواطنون متساوون. وفي الواقع، كانت الدولة - الأمة تعبيرًا عن فكرة المجتمع من حيث هو شعب ذو حكم ذاتي.

يجدر بنا أن نسلط الضوء على بُعدين من أبعاد الأمة الحديثة. أولًا، الفكرة التي تقول إن الأمة كانت تعني أن الناس لهم الحق في ممارسة السيادة الشعبية. ثانيًا، تطمح الأمة أيضًا إلى أن تكون جماعة فريدة ثقافيًا، ومختلفة عن الجماعات الأخرى كلها وعن الجماعات القومية الأخرى كافة. بناء على ذلك، هناك توتر في صميم النزعة القومية الحديثة بين دافع الدمقرطة لديها وميلها الشوفيني (مصالحنا القومية تأتي قبل مصالح جميع الدول الأخرى).

قليلون هُم الباحثون الذين يشكّون في أن الحالة الحديثة لنظام الدول - الأمم العالمي فريدة في نوعها تاريخيًا. ويكاد الجنس البشري كله ينتظم اليوم ضمن

دول - أمم ذات سيادة. بل ولا تزال أمم جديدة تنشأ، كالإضافة الحديثة المتمثلة في جمهورية جنوب السودان. تعترف الدول - الأمم بعضها ببعض، كما تعترف بها مجموعة كبيرة ومتنوعة من الوكالات الدولية، بدءًا من هيئة الأمم المتحدة ووصولًا إلى البنك الدولي وآلاف المنظمات غير الحكومية والمنظمات الدولية غير الدولتية.

مع ذلك، لا يوجد اتفاق بشأن ما إذا كانت الأمم أيضًا فريدة في نوعها تاريخيًا، أو أنها تنتسب إلى العصر الحديث؛ فعند بعض الباحثين، المعروفين بأتباع الفلسفة الأزلية (perennialists)، تُنتج الأمم اجتماعيًا ولكنها ليست مقصورة على الفترة الحديثة. ويجادل السوسيولوجي البريطاني أنتوني سميث مدلِّلًا على أن تاريخ الأمم طويل، ويمتد إلى ما قبل القرن الثامن عشر [(251)]؛ إذ تمتد جذور الأمم إلى الجماعات الإثنية، حيث لا يتضح الخط الفاصل بين الجماعات الإثنية والقومية. على سبيل المثال، وكما يقول سميث، تصوغ الأمم كلها تقريبًا هوية من أساطير حول أصل إثني مشترك؛ إذ تلجأ وجهات النظر العالمية من هذا القبيل إلى أصل من الأصول، إلى عصر ذهبي، إلى قصص الأعداء والأبطال، وقصص الهزائم والانتصارات، وتعبّر عن الآمال في التجديد الجماعي أو التحرر. إنها أساطير قوية. ويقول سميث إن الأساطير القومية تضفي معنًى متعاليًا على الحياة العادية، ومعنى مقدسًا على الأرض وسكانها والشخصيات البطولية والحوادث المصيرية والمعارك والأماكن والوثائق. فانظر إلى الطريقة التي يقدس بها الأميركيون جورج واشنطن وإعلان الاستقلال والدستور وأبراهام لينكولن أو فرانكلين روزفلت ومارتن لوثر كينغ. وفي العالم الحديث، غالبًا ما تؤدي الأيديولوجيات القومية الدور الذي كان يؤديه الإيمان الديني في الماضي. إن تأكّل الأديان أو ضعفها بوصفها عقائد عامة، وعجز العلم والسياسات الأيديولوجية عن أن تشغل هذا الفراغ أفسحا الطريق أمام النزعة القومية بوصفها عقيدة حديثة قوية. ومن هذا المنظور لا تُعتبر الأمم مقصورة على العصر الحديث، كما لا تُعتبر الحداثة انقطاعًا ثقافيًا دراميًا عن الماضي.

يدعي بعض الباحثين، في ظل اختلافهم مع أتباع الفلسفة الأزلية، أن الجماعات الإثنية هي جماعات قومية أولية (protonationalist)، ولكنها ليست أممًا بحق؛ إذ إن الحركات والأيديولوجيات القومية المميزة كانت قد أخذت شكلها باعتبارها جزءًا من التحول الكبير من المجتمعات «التقليدية» إلى المجتمعات «الحديثة». صحيح أن الأمم تستند إلى المنابع الثقافية الإثنية - الدينية، التي يرجع تاريخها إلى قرون، بل وحتى إلى آلاف السنين (مثل صربيا، إسرائيل، فلسطين). ومع ذلك، لم تندمج القومية والأمم لتصبحا مجتمعات شاملة عبر العالم إلا في القرون القليلة الماضية، وفي سياق الدول المركزية ذات السيادة. وبشكل أكثر تحديدًا، كانت القوميات بمنزلة ردّات فعل على - كما

كانت جزءًا من - تغيرات شاملة ارتبطت بالرأسمالية الصناعية والدولة البيروقراطية الحديثة والتعليم الشامل والدمقرطة والعلمانية. علاوة على ذلك، نظر الحداثيون إلى الأمة بوصفها قوة دمج ثقافية في عالم اجتماعي علماني ومتنوع ومتحرك بشكل متزايد. ويُعتبر عالم الأنثروبولوجيا بندكت أندرسن أكثر الحداثيين تأثيرًا، إذ ولَّدَت آراؤه نقاشات واسعة النطاق ومثمرة (252).

الدولة بوصفها جماعة متخيَّلة: بندكت أندرسن والنقاد

كانت طبيعية الأمة من المسائل التي ناقشها الباحثون فترة طويلة جدًّا، ولا تزال تثير جدلًا واسعًا. ونظرًا إلى التنوع الاجتماعي الاستثنائي الذي تتميز به معظم الدول - الأمم، يُطرح السؤال التالي: كيف ينبغي لنا أن نفكر في الأمة؟ هل هي مجموع الأفراد أو المواطنين الذين يعيشون في إقليم محدد؟ هل تتكون من جميع المعتقدات والقيم المشتركة لمجتمع ما؟ هل هي وهْم تنتجه الدولة أو الطبقة الحاكمة؟

اقترح أندرسن رؤية بارعة ومقْنعة: الأمة هي جماعة مُتَخيَّلة. وكونها متخيلة لا يعني أنها غير حقيقية أو أنها وهمية، وإنما يعني فكرة تتمتع بالقدرة على أن تكون بطريقة ما قوة اجتماعية حقيقية في حياة الناس، حيث إننا في نهاية المطاف نقدم تضحيات من أجل هذه الفكرة، بل وأحيانا نضحي بحياتنا من أجلها. ويبرهن أندرسن على أنه خلافًا للأسرة أو الأخوية، ليس في إمكاننا أبدًا أن نعرف جميع المواطنين الذين يشكلون أمة. ومع ذلك، فإننا نعتقد - أو على الأقل يعتقد كثير منا - أن (لنَقُل) جميع الأميركيين يتقاسمون فكرة وشعورًا مماثلين بالانتماء إلى الجماعة الأميركية.

هكذا، فإن الأمة هي فكرة وشعور بالانتماء مشترك عبر مجموعة من الفروق الاجتماعية. والأمة هي نوع محدد من الجماعة المتخيلة؛ إنها «زمالة أفقية». ويُعتبر أفراد الأمة متماثلين أو متساوين بوصفهم مواطنين. علاوة على ذلك، ثمة افتراض مفاده أن المواطنين يتقاسمون شعورًا بالتضامن لأنهم جزء من جماعة وطنية. ولكن هذه الزمالة الأفقية جماعة محدودة متناهية؛ فهي، مثلًا، لا تشمل البشر كلهم، ولا حتى الأشخاص الذين يعيشون خارج الحدود الوطنية. وربما لا تكون الجماعة المتخيلة الأكبر أو الأكثر شمولًا؛ إذ إن كنيسة ما أو حتى مجموعة إثنية ما يمكن أن تضم أناسًا أكثر - انظر، مثلًا، إلى الكنيسة الكاثوليكية أو إلى جماعة المسلمين. وأخيرًا، فإن الأمة ذات سيادة أو ذات حكم ذاتي، خلافًا لجماعة ما إثنية متخيلة. ويعني هذا أنها من حيث المبدأ لا تخضع لسلطة خارج ذاتها، فالأمم تطمح إلى أن تكون مستقلة وذات حكم ذاتي.

ما هي القوى الاجتماعية التي تساعد على تفسير منشأ الأمم في العالم الحديث؟ وكذلك، لماذا أصبحت سمة أساسية مُعَرِّفة للنظام العالمي الحالي؟

دعونا أولًا نتناول السؤال الأخير. يقدم أندرسن تفسيرًا مباشرًا، وهو أن الأمم توفر شعورًا جماعيًا بالهوية والانتماء؛ ففي كثير من المجتمعات ما قبل الحداثية، والتي غالبًا ما كانت تنقسم بشكل قاسٍ بين النخب والجماهير، استحدث الملوك والكنيسة شعورًا بالجماعة السياسية والثقافية. واستندت الجماعتان السياسية والدينية إلى وجهات نظر عالمية تقوم على أساس ديني، ولا سيما أساطير الخلق وجينيالوجيات من أرومة مقدسة. ويعتقد أندرسن أن «التحديث» أو الديناميات المرتبطة بالرأسمالية الصناعية وبالتحضر من شأنها أن تحطم مركزية المعتقدات الدينية الأسطورية والإيمان الديني الأسطوري التي كانت توفر مظلة مقدسة في المجتمعات ما قبل الحداثية. وأدى اختلال (أسس) هذه الجماعات إلى البحث عن أسس جديدة للهوية والتضامن الجماعيين. ووفرت جماعة الأمة المتخيلة، ومعها طوباوية جماعتها الأفقية وحكمها الشعبي، بديلًا من الجماعات القائمة على الدين.

ماذا عن التحديث الذي أنجب الأمم؟ يحدد أندرسن ديناميتين رئيستين. أولًا، إن الانتشار الواسع للصحف والمجلات والدوريات والروايات (ما أشار إليه باسم «رأسمالية الطباعة») ساعد في إنتاج جماعة وطنية. كيف ذلك؟ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت المواد المطبوعة تستخدم لغة الناس العاديين بشكل متزايد بدلًا من اللغة اللاتينية أو لغة الخبراء التي لا يفهمها إلا قليل من الناس. وهذا استحدث إمكانية وجود جمهور عام أو «شعب». وفي الوقت نفسه، كان من شأن إنتاج كميات كبيرة من الأخبار المطبوعة باللغات العامية الدارجة أن يمكّن الأفراد العاديين في بلدات الدولة وقراها ومدنها ومناطقها وأقاليمها المختلفة من قراءة أخبار الحوادث والتطورات نفسها. وكان في وسع الأفراد أن يفترضوا أن الآخرين، كل الآخرين المجهولين الذين يشتركون أيضًا في جمهور القراء، يعرفون الأشياء نفسها ويتشاركون في الآراء الأساسية عن الماضي والحاضر والمستقل، وبالتالي ينمُّون الشعور بكونهم جزءًا من الجماعة الوطنية نفسها. وبصيغة أخرى، تساعد رأسمالية الطباعة في عصر المعرفة الجماهيرية بالقراءة والكتابة على تكوين زمالة أفقية بين المواطنين.

مع ذلك، لا يستحدث جمهور القراء الشعبيين سوى إمكانية تقاسم عالم مشترك، ويتعين تعبئة هذا الجمهور وتشكيله ليطالب بهوية باعتباره أمة. بعبارة أخرى، قبل أن يصبح الجمهور أمةً، يجب أن تكون هناك مجموعة أو حركة تعزز أيديولوجية القومية. وهنا ننتقل إلى الجزء الثاني من تفسير أندرسن. ما القوة الدافعة التي كانت وراء النزعة القومية؟ جواب أندرسن هو: الكريوليون (Creoles).

يشير هذا المصطلح إلى الأوروبيين الذي استقروا في الأميركتين في الفترة ما بين القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر تقريبًا. خلال هذا الوقت طمحت إسبانيا أو مملكة إيزابيلا وفرانسيس إلى أن تصبح قوة عالمية يمكن أن تنافس

بريطانيا العظمى وفرنسا وهولندا. فشرعت إسبانيا في استعمار الأميركتين. وبالسفن المسلحة بالمدافع، أرسلت المملكة الإسبانية مستوطنين من جميع أنحاء أوروبا لفتح الأميركتين ونهبهما واستيطانهما ونقل الحضارة إليهما. والكريوليون هم أحفاد المستوطنين الأوروبيين الأوَل؛ إنهم أبناء المستوطنين الأوروبيين المستعمرين في المكسيك وفلوريدا وكوبا وأميركا الجنوبية وأميركا الشمالية، فورثوا امتيازات استعمارية، وكانوا أثرياء وأقوياء، وأحضروا معهم ثقافتهم المسيحية الأوروبية إلى الأميركتين. ومع مرور الوقت، تضاءلت رؤية الكريوليون لأنفسهم باعتبارهم إسبان أو إيطاليين، وتعززت رؤيتهم لأنفسهم باعتبارهم مواطنين في مواقعهم المحلية في الأميركتين التي اعتبروها وطنهم. ولكن فيما أصبح بعض الكروليين أقوياء، فإنهم حُرموا من السيطرة على مقاليد السلطة السياسية التي بقيت في قبضة التاج والإداريين الاستعماريين التابعين له.
وفي مستعمرة تلو أخرى في جميع أنحاء الأميركتين، كان السخط يستفحل بسبب صعود قوة الكريوليين الاقتصادية والاجتماعية، في حين استمر افتقارهم إلى السلطة السياسية. وأفضى السخط إلى الصراع والرغبة في التغيير الاجتماعي. وبسبب قلة عدد الكريوليين النسبية، أقاموا تحالفات مع شرائح من السكان الأصليين، وكانوا في كثير من الأحيان قادة يحظون بعدد كبير من الأتباع. ومن أجل كسب تأييد السكان الأصليين، لجأ الكريوليون إلى أيديولوجيا قومية أو إلى فكرة أن الثورة تهدف إلى نقل سلطة الحكم من السلطات الاستعمار إلى «الشعب». بتعبير آخر، اكتسبت لغة القومية الطنانة تأييدًا شعبيًا واسع النطاق. وبالتالي، كانت الثورات المناهضة للاستعمار في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر في الأميركتين حركات تحرر قومي.
لم يكن إنهاء الحكم الاستعماري سوى المشهد الأول من دراما التحول هذه. أمّا نهاية اللعبة، فتتمثل في نقل السلطة السياسية وإقامة أمة ذات سيادة. وهذا يستتبع نقل وسائل الحكم أو الدولة من السلطة الاستعمارية إلى المستعمَرين. لا يتضمن الاستيلاء على الدولة السيطرةَ على مؤسسات الحكم الرسمية فحسب، بل يستتبع أيضًا الاستيلاء على الثقافة السياسية التي كان فيها معظم السكان الأصليين رعايا لا مواطنين. وفي هذا الصدد يجادل أندرسن مدلِّلًا على أن الحكم الاستعماري لا يُمارَس أبدًا بواسطة القوة أو التهديد بها، بل كانت الدول الاستعمارية تستخدم الوسائل المختلفة لتهدئة السكان الأصليين الذين كانوا يمثلون الأغلبية الساحقة، وممارسة الحكم عليهم؛ على سبيل المثال، اعتمدت أنظمة حكم استعمارية كثيرة على التعداد السكاني الذي يزودها بالتعيين الديموغرافي للسكان (العمر، حجم الأسرة، المنطقة)، كما أن من الممكن أن يقسم التعدادُ السكاني السكانَ الأصليين إلى تجمعات عرقية أو إثنية مميزة - وهي تصنيفات ربما لا تكون موجودة أو

موجودة بشكل ضعيف بين ظهراني المواطنين الأصليين. ويمكن بعد ذلك استخدام هذه التصنيفات لتفريق السكان الأصليين ولتغذية الأعمال العدائية بينهم؛ إذ يمكن تجنيد مجموعة منهم للتعاون مع الدولة الاستعمارية في مقابل سلطة وامتيازات محلية. باختصار، مهما مثّل نقل السلطة إلى الشعب لحظة انتصار، فما لم يصاحب ذلك تحول مواز في الثقافة السياسية، يظل الإرث الاستعماري حيًا بحيث يثير جميع أنواع المشكلات والتحديات (كما سنرى بعد قليل).

برهنت أفكار أندرسن على أنها بالغة التأثير، خصوصًا عندما وجَّه الباحثون عنايتهم نحو تاريخ وعلم اجتماع النزوع القومي ما بعد الاستعمار. وسعى الباحثون لتقويم ادعاءاته الإمبيريقية المحددة بشأن القومية، وكذلك النظر في أفكاره النظرية العامة.

بإيجاز، منذ أن جعل أندرسن الأميركتين في صلب تفسيره للنزعة القومية، قدم الأميركيون اللاتينيون بعض أكثر الانتقادات حدةً؛ فهُم عارضوا، بوجه عام، قدرًا كبيرًا من تحليله التاريخي [(253)]، خلافًا لما ذكره أندرسن، فإن حركات الاستقلال (بين عامي 1810 و1825 تقريبًا) التي اندلعت بسبب أزمة النظام الملكي الإسباني الناجمة عن قيام نابليون باحتلال إسبانيا، لم تكن تدور حول القومية بقدر ما كانت تدور حول ادعاء هوية «أميركية» واسعة النطاق في مقابل أحد ضروب الشوفينية الأوروبية. إضافة إلى ذلك، أخطأ أندرسن عندما أهمل أهمية الهويات المحلية والإقليمية والإثنية والريفية والعرقية، أو قلل من شأنها، وهي هويات كان لها من الأهمية ما يتجاوز التطلعات القومية. وفي الواقع، يجادل المنتقدون مدلِّلين على أن الوعي القومي الحقيقي لم يظهر حتى منتصف القرن التاسع عشر، وعندئذ لم يظهر إلا بين صفوف النخب، ولم تصبح الأمة جماعة متخيلة بحق إلا عند منتصف القرن العشرين. وفي حين أدت رأسمالية الطباعة دورًا في القرن التاسع عشر، فإن الوعي القومي الحقيقي لم يظهر تمامًا إلا بعد الاستقلال. وأولى كثير من الباحثين أهمية أكبر لانتشار المقاهي والصالونات، ولدَور الملابس والموسيقى والطعام واللهجات والطقوس والمهرجانات الأهلية والدينية في تكوين الشعور بالهوية القومية. أخيرًا، وخلافًا لما حدث في أجزاء من أوروبا، فإن الدولة سبقت الأمةَ في أميركا اللاتينية، وكانت الدولة قوة اجتماعية مهمة في تشجيع النزعة القومية في العقود التي تلت الاستقلال.

على أهمية الانتقادات الإمبيريقية، فإنها لا تتصدى بالضرورة لجوهر آرائه النظري. وقد تناول بارثا تشاترجي في كتابه **الأمة وشظاياها** أفكار أندرسن على مستوى نظري [(254)]. فوفقًا لتشاترجي، يبدو أن أندرسن يختزل أحيانًا تحولَ القومية إلى أمم فيجعلها عملية سياسية أو عملية تستتبع نقل الجهاز السياسي - الإداري (الدولة) من القوى الاستعمارية إلى السكان الأصليين. ولئن كان يقدم دينامية ثقافية، فإنها دينامية تؤكد أن القوميين تشربوا كثيرًا

من الثقافة الاستعمارية. ويعتقد تشاترجي أن أندرسن قصَّر في أن يفهم بشكل كاف الطرق التي تختلف بها الحركات الوطنية في الدول الاستعمارية عن نظيراتها الغربية؛ إذ غالبًا ما تكون الحركات الوطنية معادية للغرب، وهذا يعني أن حركات الاستقلال المناهضة للاستعمار تجعل من البناء المفهومي الثقافي للأمة محوريًا للتحول السياسي بالقدر نفسه. فإن كان مشروع التغيير الثقافي أمرًا محوريًا للقومية في حقبة ما بعد الاستعمار، فإن هذا يوحي بأن الثقافة الأصلية استمرت تحت الحكم الاستعماري، وهذا شيء قصَّر أندرسن في أخذه في الاعتبار؛ فربما يُرغَم السكان الأصليون على تسليم القوة المادية (كالسيطرة على الأراضي، والعمل، وآليات الحكم) ولكنهم يقاومون الاستعمار الثقافي. وعلى الرغم من المهمة الحضارية التي يضطلع بها قدر من الحكم الاستعماري الأوروبي، فإن تقاليد السكان الأصليين الثقافية المتعلقة بالقرابة والجندر والأفكار عن الذات الحقيقية والمعتقدات الدينية واللغة والفنون، وغيرها، ما زالت قائمة. ويبقي هذا العالم «الروحي» قائمًا بعد انقضاء الاستعمار، وهذا العالم الروحي هو المادة التي تُصنع منها الأمة. وبالتالي، فإنه لأمر عادي أن تلجأ أمم ما بعد الاستعمار إلى مزج البنى السياسية - الإدارية الاستعمارية الغربية بتقاليد الثقافية السكان الأصليين الثقافية.

يوضح تشاترجي فكرته بشأن المقاومة الثقافية عن طريق الإشارة إلى طريقة فهم النساء في الهند باعتبارهن معايير الأصالة والحداثة. وبالنسبة إلى المستعمرين البريطانيين كانت التقاليد الأبوية، التي غالبًا ما دافع عنها القوميون، في الهند تعتبر متخلفة وقمعية. ومن وجهة نظرهم، فإن من شأن التحديث من خلال «التوجيه» الاستعماري الرحيم أن يحرر المرأة وأن يمنحها حقوقًا واستحقاقات جديدة.

يتخذ تشاترجي موقفًا مخالفًا من هذا النقاش المستقطب؛ فهو يجادل مدلِّلًا على أن معظم الوطنيين يتخيل النساء باعتبارهن جزءًا من التقاليد الهندية الثرية، وباعتبارهن عصريات، ولكن من دون اختزال «عصري» إلى «غربي». إن المرأة الجديدة التي تخيلها الوطنيون كانت تقليدية في احترام الأسرة أو في كونها تقية، غير أنها عصرية من حيث كونها متعلمة وتشارك في الحياة العامة. باختصار، بحث الوطنيون عن مسار نحو التغيير يتصور الهند في حقبة ما بعد الاستعمار تمتزج فيه الأفكار التقليدية عن الأنوثة مع الأفكار الجديدة التي كانت تمثّل جانبًا من التحول الحالي في الهند.

بالنسبة إلى بعض الباحثين، تستند كلٌّ من فكرة أندرسن عن الأمة بوصفها جماعة متخيلة، و«العالم الروحي» لدى تشاترجي، بشكل مفرط، إلى المقاربات الثقافوية؛ ففي النهاية، ليست الأمة مجرد فكرة، بل هي واقع مادي بحدود إقليمية ومواطنين ومؤسسات وقوانين وجيوش، وما إلى ذلك. ألا ينبغي لهذه الحقائق أن تبرز بوضوح في تقديراتنا للأمم؟ ألا تُبنى الأمم من خلال عمليات الاستبعاد والقمع بقدر ما تُبنى مفهوميًا بفعل الخطابات والتمثلات

والسرديات؟ أدلى جوزيف مسعد، العالِم الشاب (في ذلك الوقت)، بهذه الحجة تحديدًا؛ فهو يهدف في كتابه **آثار استعمارية** إلى استعادة دور مؤسسات الدولة في تشكيل أمم ما بعد الاستعمار [(255)]، ويؤكد تحديدًا دور القانون والجيش، لأنهما كليهما منتِجَين وقمعيين في تشكيل الأمم.

يقترح مسعد «نموذج» تشكيل الأمة الجديدة، فيحدد أربع لحظات أو مراحل. **أولًا**، قوة أجنبية توطد هيمنتها؛ إذ يجري إعداد دولة استعمارية (colonial state) بعناية وتفصيل، فتُقام الحدود، ويأخذ جهاز حكم مكانه، وتُشكّل تحالفات مع النخب المحلية المتعاطفة، وهكذا. **ثانيًا**، تنشأ حركة استقلال مناهضة للاستعمار تطالب بنقل السلطة السياسية. وتوضع السيادة الوطنية تحت الرقابة، ولكن جهاز الدولة الاستعمارية الحاكم يتماسك إلى حد كبير. **ثالثًا**، تتعرض الأمة لانكماش أو تمدد، وتُضمّ مناطق جديدة أو تُفقد، ويجري استيعاب سكان جدد في الدولة أو يُستبعد منها مواطنون كانوا موجودين فيها. رابعًا، تحل فترة مطولة من الاضطرابات والصراعات الاجتماعية. وتحدث نزاعات تدور حول الهوية الوطنية وحَول أي من الجماعات تمثِّل الأمة أفضل تمثيل وأيها تهدد وجودها. وممّا يدعو للأسف أن الحرب الأهلية كانت في كثير من الأحيان قدَر دول ما بعد الاستعمار.

يستخدم مسعد، بصفته متخصصًا بشؤون الشرق الأوسط، الأردن مثالًا لتوضيح أفكاره. باختصار، لم يكن الأردن موجودًا كدولة قبل الحرب العالمية الأولى، بل كان من مقاطعات الإمبراطورية العثمانية. وبهزيمة العثمانيين، منحت عصبة الأمم - المشكَّلة حديثًا - البريطانيين سلطة تكوين دولة. وفي عام 1921 أنشئت دولة شرق الأردن الجديدة، وشرع البريطانيون في تكوين دولة استعمارية. وكان من المقرر أن يكون الأردن ملكية دستورية، ووضعت بريطانيا القوانين والحدود، ونصبت الملك عبد الله الذي كان حليفًا متعاطفًا. وأخمدت التمردات المحلية. وبحلول ثلاثينيات القرن العشرين، أرسى الملك دعائم الشؤون المحلية، معتمدًا على القوة العسكرية البريطانية وعن طريق تقديم الدعم إلى بعض الجماعات الاجتماعية الرئيسة مثل البدو. وفي عام 1946، مُنح الأردن السيادة بصورة رسمية، ثم أدت الانتفاضات الشعبية خلال الخمسينيات في نهاية المطاف إلى خروج البريطانيين من الأردن.

كما نعلم، أعلنت الأمم المتحدة في عام 1948 [(256)] قرار تقسيم الأراضي الفلسطينية بين دولة يهودية ودولة عربية. رفض الفلسطينيون هذا القرار، وذهبوا إلى الحرب ضد إسرائيل (التي أُعلنت في أيار/مايو 1948). وبعد أن هُزموا، تم التوصل إلى اتفاق بين إسرائيل والأردن، حيث ضم الأردن إليه الضفة الغربية من الأراضي الفلسطينية. وبتعبير آخر، أدت الحرب العربية - الإسرائيلية إلى توسيع كبير للحدود الوطنية الأردنية وإضافة مئات الألوف من المواطنين الجدد، وهم أولئك الفلسطينيون الذين كانوا يعيشون في الضفة الغربية، أو الذين لجأوا إليها بعد الحرب.

خلال الستينيات، سعى الملك إلى توطيد حكمه عن طريق اصطفافه مع القبائل البدوية القوية. وعلى الرغم من دمج الفلسطينيين، وقد أثرى كثير منهم، كان ثمة حالة قتال جديدة موجهة في المقام الأول ضد إسرائيل، ولكن أيضًا ضد الحكم الأردني للضفة الغربية. وكان الفلسطينيون يعتقدون أن هذه الأرض كانت جزءًا من وطنهم. وفي عام 1970، اندلعت حرب أهلية ألّبت الملك ضد المسلحين الفلسطينيين. وهُزم المقاتلون الفلسطينيون، وأُجبرت قيادتهم على مغادرة الأردن. وفي أعقاب الحرب الأهلية تلك، اعتمد الملك على الجيش والقانون والثقافة الشعبية لتكوين هوية أردنية كانت بالتأكيد معادية للفلسطينيين. بعبارة أخرى، جرى تخيل الهوية الأردنية بطريقة تُبرز الثقافة البدوية، وتُبرز القبلية والتقوى العامة واحترام الملك. وأصبح الفلسطيني يمثّل الآخر، الخطِر العدواني العلماني والصعب المراس. واستخدم القانون لتعريف المواطَنة بطريقة تستبعد الفلسطينيين أو تقلص عددهم؛ وبالمثل أصبح الجيش مؤسسة رئيسة لإنتاج مواطنين أردنيين موالين للملك والأمة.

وأخيرًا، عندما أصبحت حركة التحرير الفلسطينية أكثر قوة واكتسبت اعترافًا دوليًا كممثل شرعي للفلسطينيين كان على الأردن أن يتخلى عن السيطرة على الضفة الغربية لمنظمة التحرير الفلسطينية. إذن تقلصت حدود الأردن فضلًا عن فقده لمواطنين، عندما أعلن كثير من الفلسطينيين الولاء للأمة الفلسطينية (Palestinian nation).

في هذه الصورة الإجمالية، يمكننا أن نقدّر أن تكوين الأمم عملية معقدة للغاية. إن الحروب والنزاعات الأهلية والسياسة الإقليمية، فضلًا عن الصراع على السلطة المحلية، هذا كله يصوغ الملامح الأساسية للأمة، مثل حدودها وديموغرافيتها وثقافتها السياسية وهويتها الجماعية. إننا ندرك، من أعمال أندرسن وتشاترجي ومسعد، أن الأمم الجديدة هشة للغاية، لأن أساسيات الأمة (الحدود، الهوية الوطنية، القوانين، التمثيل السياسي، المساءلة) هي محور الصراعات والنزاعات التي تكون محتدمة أحيانًا. وسيكون الجانب المظلم للأمم الجديدة الموضوع النهائي لهذا الفصل.

أزمات أمم ما بعد الاستعمار: الإبادة الجماعية والحرب الأهلية

ما إن تنجَز عملية نقل السيادة حتى يتوجب مواجهة تحدّ يكاد يصعب التغلب عليه، وهو التحدي المتمثل في العمل كأمة مستقلة؛ إذ إن من بين المهمات الرئيسة التي ينبغي معالجتها، نذكر: تأسيس هوية وطنية، ووضع جدول أعمال محلي ودولي، وكذلك التفاوض بشأن العلاقة بكلٍّ من التقاليد الاستعمارية وتقاليد ما قبل الاستعمار. وفي مواجهة مثل هذه التحديات، كثيرًا جدًّا ما تنقاد أمم ما بعد الاستعمار إلى العنف الأهلي. وسنقوم في هذا المبحث بعرض منظورين يحاولان شرح التواريخ المضطربة لتلك الأمم.

إن كان ثمة نقطة انطلاق مركزية للأمم الجديدة، فهي أفريقيا؛ فقبل عام 1880، لم يكن في أفريقيا دول - أمم. وبين ثمانينيات القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى، اقتطعت بريطانيا العظمى وفرنسا وبلجيكا وألمانيا وإيطاليا من القارة الأفريقية نحو أربعين دولة - أمة (توجد اليوم 54 دولة أفريقية). وبحلول أواخر القرن العشرين، أنهي الاستعمار في أفريقيا تمامًا. ولكن، للأسف، غالبًا ما كان يصاحب الاستقلالَ طغيان وحرب وإبادة جماعية. وقد حاول محمود ممداني، المختص بمجال العلوم السياسية والدراسات الأفريقية، شرح بعض من هذا التاريخ المضطرب [(257)].

أقامت القوى الاستعمارية في كل أمة أفريقية تقريبًا نظام حكم سياسيًا - إداريًا ذا مستويين، أو دولة استعمارية (colonial state). كان يتعين أن يُحاكم المستعمِرون بقانون مدني وبمحاكم مستقلة، فادَّعوا حقوقًا قانونية كاملة كما ادعوا المواطَنة. في المقابل، كان المستعمَرون يخضعون للقانون العرفي، وهذا ما يتطلب بعض التفسير؛ فمن وجهة نظر القوة الاستعمارية، كانت الطريقة الوحيدة للحكم تعتمد على النخب المحلية التي ستحصل على امتيازات في مقابل توفير النظام. ويسمى هذا النمط من الحكم الاستعماري «الحكم غير المباشر» (indirect rule). وكانت مناطق الريف، حيث كان يعيش معظم السكان الأصليين، قد قُسمت إلى مقاطعات وقبائل، بحيث تخضع كل قبيلة للسلطة المباشرة التي يتمتع بها أحد الوجهاء أو الزعماء القَبَليين؛ إذ هم الذين كانوا يقررون عادات القبيلة وتقاليدها التي كانت بمنزلة قوانين تحكمها. وكانت هذه القيادات القبلية في الأغلب قاسية، وكانت الخصومات مريرة بين القبائل بسبب تنافسها على المكانة والامتيازات الشحيحة التي توفرها الدولة الاستعمارية.

وهكذا، كان في أفريقيا المستعمَرة انقسام شديد العمق يفصل بين المستعمِرين والسكان الأصليين؛ ففي حين كان المستعمِرون حكامًا ومواطنين، وكانوا أوروبيين ومسيحيين وبيضًا، كان السكان الأصليون رعايا استعماريين تابعين ويعامَلون بعنصرية. ومع ذلك، جُنِّد بعض السكان الأصليين للمساعدة في إدارة الدولة الاستعمارية. وكان الأوروبيون في المعتاد يعتمدون على قبيلة أو جماعة عرقية محددة، ما كان يزيد من تأجيج الانقسامات بين السكان المحليين. وفي نظر المستعمِرين، كان هؤلاء الحلفاء لا يزالون سكانًا أصليين، ولا يزالون رعايا استعماريين تابعين ويعامَلون بعنصرية. غير أن الجماعات القبلية أو الإثنية المحرومة من إمكانية الوصول إلى الفرص المحدودة التي توفرها الدولة الاستعمارية كانت تحتقر المتحالفين (مع الاستعمار) من السكان الأصليين، وتعتبرهم كما لو أنهم مستعمِرون.

كان هذا النظام الاستعماري الثنائي المستوى سائدًا في الأمم الأفريقية، واستمر بعد الاستقلال. ويعتقد ممداني أن هذا التراث الاستعماري يفسر كثيرًا

من الحروب الأهلية في أفريقيا المعاصرة؛ ففي شأن رواندا على سبيل المثال، يجادل ممداني مدلِّلًا على أن المستعمِرين الأوروبيين (فرنسا وبلجيكا) جندوا شعب التوتسي الذي يمثل أقلية إثنية للمساعدة في الحكم، لأنهم كانوا يُعتبرون أفضل تعليمًا وأجدر بالثقة من الهوتو ذوي الأغلبية بين السكان المحليين. على مدى عقود، كانت للتوتسي مكانة متميزة بين المستعمَرين. وكان شعب الهوتو يراهم كـ «مستعمِرين مستوطنين» أو صنوًا للأوروبيين تقريبًا. ويمكن القول إن المستعمَرين اعتمدوا ثقافة المستعمِرين العنصرية ذات الشعبيتين. ولكن حينها كان التوتسي يحَددون بأنهم «مستوطنون» او مستعمِرون. ولك أن تتخيل مدى الانقسام الثقافي بين التوتسي والهوتو الذي غذى الكراهية بين هاتين الإثنيتين. وعندما ثار الهوتو في عام 1994، كان التوتسي عندئذ هم النخبة الحاكمة في رواندا المستقلة، فأصبحوا هم الأعداء. وما تبع ذلك كان إبادة جماعية عنيفة تفوق الوصف، حيث ذُبح ما يقرب من مليون شخص خلال نحو مئة يوم.

حدثت جرائم إبادة جماعية وتطهير عرقي في جميع أنحاء أفريقيا، إلا أن الحروب الأهلية كانت قدرًا أكثر شيوعًا هناك. وفي هذا الصدد، إذ يقترح ممداني فكرة أن النظام الاستعماري بطريقته في الحكم غير المباشر يساعد على تفسير هذه النتيجة؛ إذ واجهت الحركات القومية الأفريقية التالية نظامًا اجتماعيًا قائمًا على الانقسامات القبلية المستحكمة. علاوة على ذلك، لم تحظ القبائل والإثنيات المختلفة في الأمة بتاريخ من العيش المشترك، وإن كان ثمة شيء منه فهو ضئيل. وكانت التقاليد المشتركة بينهم نادرة، بل وغالبًا ما لم يكن لديهم حتى لغة مشتركة. ثم خلّف انسحاب القوة الاستعمارية المفاجئ فراغًا سياسيًا، فكيف يمكن صوغ أمة من مجتمع يتكون من قبائل وإثنيات متناحرة، حيث المواطَنة والحلول المدنية للصراعات الاجتماعية لا تتمتعان إلا بتاريخ ضئيل، إن وُجِد؟

في أفضل الحالات، عملت دولة ما بعد الاستعمار على نزع صفة العنصرية عنها، أي أصبح السكان الأصليون كلهم مواطنين. مع ذلك، فإن الإحساس الرقيق بالمواطنة غالبًا ما كان ينسحق تحت وطأة الثقافات القبلية والإثنية السميكة، حيث كانت القواعد العرفية مستمرة في الوجود. لم يفعل الاستقلال شيئًا يُعتد به لكبح الانقسام والعداوة بين القبائل. كانت الساحة العامة للسياسة والحياة المدنية معرضة لأن تصبح مجالًا لتصاعد الصراع الاجتماعي والعنف. وفي هذه الأوضاع، اختُزلت السياسة إلى أسوأ أشكالها: الطغيان أو الحرب الأهلية. وما لم يتم الجمع بين المواطَنة الرسمية وإنهاء الانقسامات القبلية والإثنية وتقاليد الحكم العرفي، فستكون احتمالية أن يجلِب الاستقلالُ التقدمَ المدني احتمالية ضعيفة.

غيّر الاستعمارُ الأوروبي وجه الكرة الأرضية؛ إذ يقدِّر بعض الباحثين أن بحلول الحرب العالمية الأولى، كان نحو 80 في المئة من العالم المتحضر يرزح تحت الهيمنة السياسية لحفنة من الدول الإمبريالية الأوروبية. ومن نواحٍ كثيرة، انتهى ذلك العالم بقيام الحرب العالمية الأولى. هل يعني هذا أن الاستعمار انتهى؟ لا، ولكن دينامية الاستعمار والقومية أصبحت مختلفة تمامًا في القرن العشرين؛ ففي كتاب *Inventing Iraq* (**اختراع العراق**)، استكشف توبي دودج، السوسيولوجي البريطاني والمتخصص بشؤون الشرق الأوسط، هذا النمط الذي تغير.

كانت أراضي العراق تحت هيمنة الإمبراطورية العثمانية حتى الحرب العالمية الأولى. وفي ذلك الوقت، لم يكن العراق أمة، وإنما كان يتألف من ثلاث ولايات عثمانية - الموصل في الشمال، وبغداد في الوسط، والبصرة في الجنوب، وكان لكل ولاية منها ثقافتها وتاريخها، على سبيل المثال، كانت ولاية البصرة ذات أغلبية شيعية، بينما كانت ولاية بغداد سنّية، وكانت الأكثرية الكاثرة من سكان ولاية الموصل سنّية إلا أنها ضمت كذلك مجموعات إثنية مختلفة مختلطة، مثل العرب والأكراد والتركمان. والأكراد ليسوا عربًا، فلديهم لغتهم وتقاليدهم الخاصة بهم.

بعد هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى، أرادت بريطانيا وفرنسا أن تضما أراضي الشرق الأوسط. وكانت الروح الموجهة لدى الاستعمار الأوروبي هي: للمنتصر الغنائم. ولكن ظهرت على الساحة قوة دولية جديدة هي الولايات المتحدة التي عملت على إبطال هذا الطراز الاستعماري القديم. وأوضح رئيسها ولسون مبدأً جديدًا ينتظر أن يحكم النظام العالمي الجديد: ينبغي أن تُحترم سيادة الأمم كلها. وهكذا، بدلًا من استعمار الأراضي العربية، فوضت عصبة الأمم المشكَّلة حديثًا بريطانيا وفرنسا بإنشاء أمم وتوجيه مسارها نحو الاستقلال. وحلت منظومة جديدة محل الاستعمار هي منظومة الانتداب. وكان على دول العالم الأول أن تنشئ أممًا جديدة ذات سيادة في نهاية الأمر.

فُوضت بريطانيا بتأسيس أمة العراق. وتحقيقًا لهذه الغاية، عملت بريطانيا على توحيد الولايات الثلاث، جاهلةً، على ما يبدو، أن هذه المناطق تمثل هويات وولاءات إثنية ودينية وقبلية شديدة الاختلاف. تذكّر أنه كان لهذه الولايات أساس ضعيف أو معدوم لتعمل كأمة واحدة؛ على سبيل المثال، مع أن السكان كانوا في معظمهم مسلمين، فثمة تاريخ طويل من العداء والخصومة بين السنّة والشيعة. إضافة إلى ذلك، حدد كثير من الشيعة أنفسهم بأنهم فرس، في حين كان كثير من السنّة قوميين عربًا. وكذلك ازداد التقسيم بين السنّة على أنهم عرب وأكراد، يمثلون جماعات إثنية مختلفة بتطلعات قومية مختلفة. زد على ذلك أن السُّنة كانوا منقسمين إلى عرب وأكراد، بحيث كانوا يمثلون جماعات إثنية مختلفة ذات تطلعات قومية مختلفة.

بغض النظر عن هذه الفروق الإقليمية والإثنية والدينية، كان هناك انقسامات قبلية عميقة. وقام البريطانيون بتقوية القبائل من خلال وضع نظام حكم غير مباشر، فأصبحت القبيلة تمثّل حجر الزاوية في برنامجها النيوكولونيالي (neocolonial)؛ إذ كان شيخ القبيلة يحكم القبيلة بقبضة من حديد في أكثر الأحيان. وكانت القبائل توفر الأمن الاقتصادي والشعور بالانتماء. وكان جانب من حكم البريطانيين للعراق قائمًا من خلال سيطرتهم على شيوخ القبائل الأقوياء.

على الرغم من أن البريطانيين أنشأوا أمة العراق بعد الحرب (نصّبوا ملكًا، ووضعوا دستورًا، وسنّوا قوانين، إلى غير ذلك)، فإن العراق كان في الواقع أبعد ما يكون عن كونه أمة. فحتى يصبح هذا المجتمع أمةً، لا بد له من أن يحل العداوات القبلية والطائفية والإثنية العميقة الجذور. هل سيكون العراق أمة عربية، فماذا عن الأكراد؟ أم أمة مسلمة، فماذا عن المسيحيين واليهود، وماذا عن الانقسام بين السنّة والشيعة؟ هل سيكون أمة ذات وجهة غربية أم سيكون أمة عربية؟

أعلن العراق استقلاله في عام 1932. وانسحب البريطانيون مخلّفين تركة غامضة؛ فمن ناحية، كان البريطانيون قد عززوا قوة القبائل التي كانت معاقل النظام في الريف. ومن ناحية أخرى، نصّبوا ملكًا قويًا وأنشأوا دولة مركزية من أجل توفير إطار لنظام وطني. وفي خمسينيات القرن العشرين، أفسحت الملكية الطريق أمام الجمهورية، ولكن استقرار الأمة وتماسكها استمرا في الاعتماد على قائد قوى متحالف مع القبائل الرئيسة. وتقلّد حكم العراق مستبد تلو مستبد، وكان آخرهم صدام حسين الذي تولى زمام السلطة نحو 25 عامًا، وحقق ذلك عن طريق تشكيل دولة أمنية قمعية، متحالفًا مع السنّة ومع زعماء القبائل الرئيسة، ومعززًا نظام عبادة الفرد حول شخصه، ومستخدمًا ثروة العراق النفطية الضخمة للحفاظ على منظومة محسوبية فاسدة.

في عهد صدام، لم يصبح العراق أمة قط، وهو ما لم يتبين بوضوح للأسف إلا بعد أن أطاحت الولايات المتحدة صدام، إذ اندلعت الأحقاد الطائفية والإثنية والقبلية، مشعلة حربًا أهلية طويلة الأمد. إن هذه الحرب الأهلية هي إرث من الاستعمار البريطاني إلى حد كبير.

---

(251) Anthony Smith: Nationalism and Modernism (London: Macmillan, 1998); The Ethnic Origins of Nations (Oxford: Blackwell, 1986).

(252) Benedict Anderson, Imagined Communities (London: Verso, 1983).

(253) عن النقاد من أميركا اللاتينية لأندرسن يُنظر:

Sara Castro - Klaren and John C. Chasteen (eds.), Beyond Imagined Communities (Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, 2003).

(254) Partha Chatterjee, The Nation and Its Fragments (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

(255) Joseph Massad, Colonial Effects (New York: Columbia University Press, 2001).

(256) الصحيح في عام 1947. (المحرر)

(257) Mahmood Mamdani: Citizen and Subject (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996); When Victims Become Killers (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).

خاتمة القسم السابع

كما رأينا في هذا القسم وفي القسم السادس، فإن النظرية الاجتماعية آخذة في التغير؛ فبينما يصبح العالم شاملًا ومتعدد الثقافات، وبينما تزاحم متنزهاتُ التكنولوجيا الفائقة معامل الإنتاج الصناعي، وفيما يتغير الزمان والمكان إلى حد كبير بفضل نظم الاتصالات والمواصلات العالية السرعة، وفيما تصبح الحدود بين الأمم والشعوب والثقافات مثقوبة أكثر، فلا عجب في أن شكل المعرفة الاجتماعية آخذ في التغير أيضًا؟

إني اقترحتُ تغييرًا واحدًا مهمًّا، وهو التنظيم ما بعد الاختصاصي (postdisciplinary organization) للمعرفة الاجتماعية؛ فعلى الرغم من أننا سوسيولوجيون و أنثروبولوجيون، فإن المناقشات العلمية والمسائل البحثية التي نعالجها والمصادر المفاهيمية والمنهجية التي نستخدمها مستمَدة من كثير من التخصصات العلمية. بالنسبة إلى كثيرين منا اليوم، إن تحديد هويتنا كسوسيولوجيين أو كمتخصصين في العلوم السياسية لا يدلنا إلا على شيء ضئيل ممّا نقوم به فعليًا من تنظير وبحوث.

إن من شأن البيئة الأكاديمية ما بعد التخصصية أن يُنظم فيها مناقشات بحثية بشأن مجموعات كثيفة من الشخصيات والنصوص والمسائل النظرية والمشكلات البحثية والقضايا الخلافية الرئيسة، وأن ينخرط فيها باحثون من مجموعة واسعة من التخصصات. وفي الواقع، يطغى الغموض على الخط الفاصل بين الأكاديميين وغير الأكاديميين في بعض هذه التجمعات، وذلك عندما يشارك مثقفو الشأن العام (كالصحافيين والنقاد الاجتماعيين والباحثين المستقلين) في إنتاج المعرفة. ولكن التنظيم ما بعد التخصصي للمعرفة الاجتماعية يحظى بسِمة رئيسة إضافية، ألا وهي تراجع الثقة في فكرة النظرية الاجتماعية أو منظومة المعرفة الاجتماعية الموحدة والشاملة. إن التكاثر الهائل في وجهات النظر، والخلاف بين اللغات النظرية والبحثية الناتج من بيئة عالمية متعددة الثقافات وثقافة أكاديمية ما بعد تخصصية على حد سواء، قد فرضا على كثير من الباحثين إعادة النظر في معتقداتهم الجوهرية بخصوص الموضوعية والمعرفة الشاملة والمثل الأعلى المتمثل في إنشاء منظومة نظرية.

كان الإيمان بالعلم يمثّل صلب الفكر الاجتماعي على مدى زمن طويل جدًا؛ فبدءًا من مفكري التنوير، مثل كوندورسيه وآدم سميث، ووصولًا إلى ماركس ودوركهايم وبارسونز وكولينز وبورديو، طمح المفكرون الاجتماعيون إلى ادعاء المنزلة العلمية لأفكارهم الاجتماعية، ولم يكن ذلك مجرد حيلة ساخرة لكسب حظوة جماهيرية أو لهزيمة منافس فكري؛ إذ لا يزال كثير من المفكرين

الاجتماعيين يعتقدون، آنذاك والآن، أن العلم هو الطريق إلى المعرفة الموضوعية وكان يُعتقد أن العلم، بثقافته الصارمة منهجيًا وعملية تقويمه العامة لادعاءات الحقيقة، قادر على صوغ الأفكار عن العالم «كما هو عليه حقًا». ويقال إن وجهات النظر الاجتماعية لدى الناس العاديين أو الشعراء أو المتدينين المُغالين أو النشطاء السياسيين تعبّر عن تجربتهم الشخصية الفريدة، وعن قيمهم أو عن أيديولوجيتهم السياسية. في المقابل، يُغربل العلم، إذا جاز التعبير، قيمَ العلماء ومصالحهم الخاصة. بعبارة أخرى، إن مؤسسة العلم تحوّل العالم إلى فاعل عقلاني يتبع قواعد عامة ولاشخصية لإنتاج المعرفة وتبريرها.

سواء أصدقت أم لم تصدق أن العلم نجح في إنتاج الحقائق الاجتماعية، فإن هناك شيئًا واحدًا يبدو واضحًا: إن رغبة المفكرين الاجتماعيين في أن يكونوا علميين دفعتهم إلى أن يكونوا صارمين ومنهجيين وناقدين لأفكارهم الخاصة ولأفكار الآخرين. وقد عملت فكرة علم المجتمع على تعزيز ثقافة انعكاسية وصارمة ومنهجية في التفكير في مفاهيم الحقيقة وأدلتها ومعاييرها. ونحن لا نرغب في التخلي عن هذا الجانب من الثقافة العلمية.

لكن يبدو واضحًا أن العلم فقد قدرًا كبيرًا من بريقه؛ إذ حدث في القرن الماضي الشيء الكثير الذي يمنعنا من أن نواصل نصرة العلم من دون تمحيص: الحروب، والأسلحة العلمية التي تهدد بإنهاء الحياة نفسها، وطرق التعذيب العلمية، والطب العلمي الذي يعتزم إبقاءنا أحياء إلا أنه يطيل أمد المعاناة أيضًا. وربما يكون العلم، بالفعل، قوة تدفع نحو عالم أفضل، ولكنه يمكن بالسهولة نفسها أن ينحدر بنا في طريق كابوس اجتماعي.

علاوة على ذلك، ثارت شكوك حول فكرة لم يدر حولها أي جدل تقريبًا لمدة قرنين، ألا وهي أن العلم وحده قادر على أن يُنتِج حقائق اجتماعية موضوعية. ودافع بعض النقاد عن رؤية جديدة للمعرفة الاجتماعية، وهي تتمثل في فكرة «المعرفة المتموضعة» (situated knowledge).

إن النظر إلى المعرفة باعتبارها متموضعة يعني أننا ندرك العالم من نقطة استشراف (منطلق) محددة. يمكن أن تشير نقطة الاستشراف (المنطلق) هذه إلى هوية جندرية، أو هوية عرقية، أو إلى هوية وطنية أو «حضاراتية» (Civilizational)، كالهوية «الغربية» أو «الأفريقية» أو «الشرق الآسيوية». ومن شأن نقطة الاستشراف هذه أن تصوغ كيفية رؤيتنا للمجتمع - سواء كنا نركز على الفرد أو على الجماعة، أو سواء اعتبرنا أن الأمر المهم هو الطبقة أو العرق أو الجندر أو الاستعمار، أو سواء كنا نركز على المجتمع المعزول أو على شبكة من المجتمعات. إننا لا ندرك العالم أبدًا بمعزل عن نقطة استشرافنا (منطلقنا)؛ إن من نكونه أمر مهم من حيث ما يمكن أن نقوله أو نعرفه عن العالم.

ربما تسأل: كيف تكون المعرفة ممكنة إذا كانت دائمًا مرتبطة بمنطلق معين؟ والجواب هو أن المنطلق يجعل المعرفة ممكنة حتى إذا كان يضفي عليها طابعًا جزئيًا.

على سبيل المثال، ووفقًا لبعض الناشطات النسويات، تشكلت حياة الرجال في كثير من المجتمعات عن طريق مشاركتهم في العالم المؤسسي العام، كالجيش أو الحكومة؛ فمن شأن المنطلق الاجتماعي هذا أن يصوغ طريقة رؤية الرجال للعالم. وبصوغ ذلك على نحو إيجابي، إن التموضع العام للرجال يمكّنهم من تطوير أفكار مركّبة عن الحياة العامة. وفي هذا الصدد، ليس من قبيل الصدفة أن مساهمة السوسيولوجيين الكلاسيكيين الرئيسة - وكلهم رجال - تتمثل في أفكارهم بشأن الاقتصاد أو تقسيم العمل أو البيروقراطية أو القانون. وفي الواقع، ستقول الناشطات النسويات إن الرجال كشفوا عن الحقائق الاجتماعية الواقعية عن العالم المؤسسي العام.

مع ذلك، فإن تموضع الرجال الاجتماعي نفسه في الحيز العام يعني أيضًا أن أفكارهم تعتورها العيوب بشكل جدي، وأنها أفكار جزئية. لقد أخرجت وجهاتُ نظر الرجال الاجتماعية النساءَ بشكل أساسي من قصة المجتمع والتاريخ؛ فحتى وقت قريب، لم يكن للنساء المفكرات والمبدعات ثقافيًا ولا للحركات والمنظمات النسائية حضور في وجهات نظر الرجال الاجتماعية والتاريخية. وكانت النشاطات التي شغلت حياة النساء تاريخيًا، مثل ولادة الأولاد ورعايتهم وتنظيم مقر الأسرة اجتماعيًا، غائبة عن فكر الرجال الاجتماعي؛ فأين تحليل الجنسانية أو الجندر أو الإنجاب أو رعاية الأطفال أو العواطف في أعمال كونت أو ماركس أو دوركهايم؟ والأهم من ذلك أن منظورات الرجال قصُرت، حتى وقت قريب، عن تحليل طابع السلوك البشري والعالم الاجتماعي المجندر بعمق. إن فهم التكوين الاجتماعي للهويات والممارسات المجندرة، وكذلك الانقسام ذاته بين الحياة الخاصة والعامة، لم يكن جزءًا من تقاليد النظرية الاجتماعية؛ ففي جزء كبير من الفكر الاجتماعي الكلاسيكي والمعاصر، لم يكن الجندر عدسة رئيسة تُفهم من خلالها الحياة البشرية.

لم يكن تجاهل الجندر أمرًا بريئًا من المقصد السياسي والأخلاقي؛ فبقدر ما استفاد الرجال من ارتباطهم بالحياة العامة بينما حُرمت النساء بسبب ارتباطهن بالحياة الخاصة، عززت المعارفُ الاجتماعية الذكورية سيطرةَ الرجال الاجتماعية. وتقول الناشطات النسويات: ينبغي ألّا يفاجئنا هذا! فعلى غرار أي جماعة تتمتع بالامتيازات، لم يكن الرجال معنيين بالكشف عن المصادر والمبررات الاجتماعية لسلطتهم الخاصة. في المقابل، فإن لدى النساء مصلحة في محاولة فهم الأهمية الاجتماعية للجندر وللمصادر الاجتماعية للاختلاف والتفاوت الجندريين؛ إذ كانت النساء محرومات اجتماعيًا

بفعل الأنظمة الجندرية القائمة. ولتحسين وضعهن، ينبغي لهن الاعتراض على الأيديولوجيا التي تجعل من الاختلاف والتفاوت الجندريين قانونًا طبيعيًا أو إلهيًا.

إن مقاربة المعرفة باعتبارها متموضِّعة لا تنفي إمكانية الحقائق الاجتماعية. بالأحرى، إن ذلك يشير إلى أننا لا نستطيع معرفة العالم الاجتماعي إلا من منظور محدد؛ إذ من شأن المنظور أن يجعل المعرفة ممكنة، ولكنه يعني أيضًا أن أفكارنا الاجتماعية تكون دائمًا جزئية ومنظوريَّة (perspectival). ربما ينبغي أن نتخلى عن هدفنا الأسمى المتمثل في التوصل إلى نوع شامل من المعرفة الاجتماعية؛ إذ إن الحقائق الاجتماعية تكشف عن الواقع الاجتماعي وتشوِّشه في الآن نفسه. وإذا قاربنا المعرفة باعتبارها متوضِّعة، فعلينا أن نكون متنبهين إلى أساليب المعرفة التي تصوغ بواسطتها أنفسَنا والحياةَ الاجتماعية؛ فدور المعرفة لا ينحصر في تمثيل الواقع، بل يمتد إلى إنشاء الواقع إنشاء مفاهيميًا.

إن الثقافة التي تقارب المعرفة الاجتماعية باعتبارها متوضِّعة ومجزأة إلى مناقشات مُعَنْقَدة ربما تحجم عن البحث عن منظومة للمعرفة الاجتماعية. هل يجرؤ أي شخص اليوم أن يفعل ما حاول كونت أو بارسونز أو حتى هبرماس فعله - أي تقديم منظومة سوسيولوجية أو تقديم ما يشبه النظرية الشاملة في المجتمع والتاريخ والحداثة؟ إذ يبدو حاليًا على الأقل أن عصر المنظومات والبحث عن علم في المجتمع يخطو بثقة نحو حقائق شاملة قد تراجعت قدرته على إقناع الكثيرين منا. وربما ضاع شيء عظيم بالتخلي عن هذا الحلم النبيل، وربما يكون هذا مجرد فقدان لحظي للثقة؛ إذ إن الغرب يبدو أقل ثقة بنفسه. ولكن مهما كان مصير النظرية العامة، فإن روح العلم والتزامه التحليل الصارم وتفكُّريته النقدية ومساءلته التي لا تكل عن مغزى المعرفة والحياة الاجتماعية، كل ذلك يبقى نابضًا ومعافى في نسيج معرفتنا الثقافية المتغير.

قراءات مقترحة

Brubaker, Roger. *Nationalism Reframed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World*. London: Zed Books, 1986.

Hobsbawm, Eric. *Nation and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Puri, Jyoti. *Encountering Nationalism*. Oxford: Blackwell, 2003.

Smith, Anthony. *The Ethnic Origins of Nation*. Oxford: Blackwell, 1986.

المراجع

.Abrams, M. H. *Natural Supernaturalism*. New York: Norton, 1971

Adams, Mary Louise. *The Trouble with Normal: Postwar Youth and the Making of Heterosexuality*. Toronto: University of .Toronto Press, 1997

.Alexander, Jeffrey. *The Civil Sphere*. Oxford: Oxford University Press, 2006

.Althusser, Louis. *For Marx*. New York: Pantheon Books, 1969

.Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983

.Ann, Snitow, Christine Stansell and Sharon Thompson (eds.). *Powers of Desire*. New York: Monthly Review Press, 1983

.Anzaldua, Gloria and Cherrie Moraga (eds.). *This Bridge Called My Back*. New York: Kitchen Table Press, 1981

Appiah, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press, .1992

.Asante, Molefi Kete. *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Buffalo, NY: Amulefi, 1980

.*The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press, 1987 .________

Atkinson, Ti - Grace. «The Institution of Sexual Intercourse,» in: *Women's Liberation: Notes from the Second Year* (New York: .Radical Feminism, 1970)

Lesbianism and Feminism,» in: Phyllis Birkby et al. (eds.), *Amazon Expedition* (Washington, DC: Times Change» .________ .Press, 1973)

.Balibar, Etienne. *Reading Capital*. New York: Pantheon, 1970

.*Mythologies*. New York: Hill & Wang, 1972 .________

.*Fashion System*. New York: Hill & Wang, 1983 .________

.Baudrillard, Jean. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St. Louis: Telos Press, 1981

.*La Société de consummation*. Paris: Gallimard, 1970 .________

.*The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press, 1975 .________

.*In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e), 1983 .________

.*Simulations*. New York: Semiotext(e), 1983 .________

.*The Fatal Strategies*. New York: Semiotext(e), 1990 .________

Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity and Intellectuals*. Ithaca, NY: Cornell .University Press, 1987

.*Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989 .________

.*Modernity and Ambivalence.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991 .________

.*Intimations of Postmodernity.* New York: Routledge, 1992 .________

.Beck, Ulrich and Elisabeth Beck - Gernsheim. *The Normal Chaos of Love.* London: Polity Press, 1995

Bellah, Robert et al. «Civil Religion in America,» in: *Beyond Belief: Essays in Religion in a Post - Traditional World* (New .York: Harper & Row, 1970)

.*The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial.* New York: Seabury Press, 1975 .________

The Ethical Aims of Social Inquiry,» in: Norma Haan et al. (eds.), *Social Science as Moral Inquiry* (New York:» .________ .Columbia University Press, 1983)

Social Science as Practical Reason,» in: Daniel Callahan and Bruce Jennings (eds.), *Ethics, The Social Sciences,*» .________ .*and Policy Analysis* (New York: Plenum Press, 1983)

Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: University of California Press, .________ .1985

.*The Good Society.* New York: Alfred A. Knopf, 1991 .________

.Benoist, Jean Marie. *Structural Revolution.* New York: St. Martin's Press, 1978

.Bensman, Joseph and Arthur Vidich. *The New American Society.* Chicago: Quadrangle Books, 1971

Berger, Peter and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New .York: Anchor, 1967

.*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* New York: Anchor, 1967 .________

.Blau, Peter. *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure.* New York: Free Press, 1975

.Bourdieu, Pierre and Jean - Claude Passeron. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977

.*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984 .________

.*Homo Academicus*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1984 .________

.*The Logic of Social Practice*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990 .________

.*Reproduction in Education, Society, and Culture.* London: Sage, 1990 .________

.and Loic Wacquant (eds.). *An Invitation to Reflexive Sociology.* Chicago: University of Chicago Press, 1992 ________

.*The Field of Cultural Production: Essays on Art and Leisure*. New York: Columbia University Press, 1993 .________

.Brownmiller, Susan. *Against Our Will.* New York: Bantam, 1976

.Burstyn, Varda (ed.). *Women Against Censorship.* Toronto: Douglas & McIntyre, 1985

.Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York: Routledge, 1989

Contingent Foundations: Feminism and the Question of Postmodernism,» in: Judith Butler and Joan Scott (eds.),» .________ .*Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992)

.Cancian, Francesca M. *Love in America.* Cambridge: Cambridge University Press, 1987

.Castells, Manuel. *The Information Age: Economy, Society, and Culture*. 3 vols. Oxford: Blackwell Publishers, 1996–1998

Castro - Klaren, Sara and John C. Chasteen (eds.). *Beyond Imagined Communities.* Baltimore, MD: Johns Hopkins Press, .2003

.Césaire, Aimé. *Discourse on Colonialism.* New York: Monthly Review Press, 1972

.Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993

.Cherlin, Andrew. *The Marriage - Go - Round*. New York: Alfred Knopf, 2009

.Chodorow, Nancy. *The Reproduction of Mothering*. Berkeley, CA: University of California Press 1987

.Cole, G. H. *Socialist Thought*. New York: St. Martin's Press, 1962

Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment.* London: .HarperCollins, 1990

.Collins, Randall. *Conflict Sociology: Towards an Explanatory Science.* New York: Academic Press, 1975

.*Three Sociological Traditions.* New York: Oxford University Press, 1985 .________

.*Weberian Sociological Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985 .________

Combahee River Collective. «A Black Feminist Statement,» in: Zillah Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for* .*Socialist Feminism* (New York: Monthly Review Press, 1978)

.Comte, Auguste. *System of Positive Polity*. 4 vols. New York: Burt Franklin, 1875 [1851–4]

.*The Course of Positive Philosophy*. 3 vols. London: George Bell and Sons, 1876 [1830–1842] .________

.Condorcet, Marquis de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind.* New York: Noonday Press, 1955

.Connell, Raewyn. *Masculinities.* Berkeley: University of California Press, 1995

.Culler, Jonathan. *On Deconstruction.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982

.Davis, Angela. *Women, Race, and Class.* New York: Random House, 1981

.Derrida, Jacques. *Of Grammatology.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1976

.*Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press, 1978 .________

.*Positions.* Chicago: University of Chicago Press, 1981 .________

.Dodge, Toby. *Inventing Iraq.* New York: Columbia University Press, 2005

.Douglas, Mary. *Purity and Pollution.* New York: Routledge, 1978

.Du Bois, W. E. B. *The Souls of Black Folk.* New York: Simon & Schuster, 2005

.Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1933

.*Suicide*. New York: Free Press, 1951 .________

.*The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1954 .________

.*The Rules of Sociological Method.* New York: Free Press, 1966 .________

.Dworkin, Andrea. *Our Blood.* New York: Harper & Row, 1976

.Dyer, Richard. *White.* London: Routledge, 1997

.Eco, Umberto. A *Theory of Semiotics.* Bloomington: Indiana University Press, 1975

.Epstein, Debbie and Richard Johnson. *Schooling Sexualities.* Buckingham: Open University Press, 1998

.Faderman, Lillian. *Surpassing the Love of Men.* New York: William Morrow, 1981

.*Odd Girls and Twilight Lovers.* New York: Columbia University Press, 1991 .__________

.Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks.* New York: Grove Press, 1968

.*The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press, 1968 .__________

.Feminist Anti - Censorship Task Force. *Caught Looking.* Seattle, WA: The Real Comet Press, 1986

.Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* New York: Vintage, 1965

.*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage, 1966 ._________

Madness and Civilization: The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language. New York: Harper ._________
.Colophon, 1969

.*The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception.* New York: Vintage, 1975 ._________

.*Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* New York: Vintage, 1979 ._________

.*The History of Sexuality. An Introduction.* vol. 1. New York: Vintage, 1980 ._________

.*Power/Knowledge: Selected Writings and Other Interviews,* New York: Pantheon, 1980 ._________

.*The History of Sexuality*. *The Use of Pleasure.* Vol. 2. New York: Vintage, 1985 ._________

.*The History of Sexuality*. *The Care of the Self.* vol. 3. New York: Vintage, 1986 ._________

.*Madness and Civilization.* New York: Vintage, 1988 ._________

.*Psychiatric Power.* New York: Picador, 2008 ._________

.Frankenberg, Ruth. *The Social Construction of Whiteness: White Women, Race Matters.* London: Routledge, 1993

.Friedman, Thomas. *The Lexus and The Olive Tree: Understanding Globalization.* New York: Farrar, Straus & Giroux, 1999

.Fromm, Eric. *Escape from Freedom.* New York: Rinehart, 1941

.Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference.* New York: Routledge, 1989

.Inside/Out,» in: Diana Fuss (ed.), *Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories* (New York: Routledge, 1991)» ._________

.Gerth, H. H. and C. W. Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology* New York: Oxford University Press, 1946

.Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971

Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. Berkeley: University ._________
.of California Press, 1979

.*A Contemporary Critique of Historical Materialism*. 2 vols. Berkeley: University of California Press, 1981; 1985 ._________

The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration. Berkeley: University of California Press, ._________ .1984

.*The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990 ._________

.*The Transformation of Intimacy*. London: Polity Press, 1992 ._________

.Gilligan, Carol. *In a Different Voice.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982

.Gitlin, Todd. *The Whole World is Watching.* Berkeley: University of California Press, 1980

.Goffman, Erving. *Stigma.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963

Gouldner, Alvin. «Romanticism and Classicism: Deep Structures in Social Science,» in: *For Sociology.* New York: Basic .Books, 1973

.*The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Oxford University Press, 1979 ._________

.Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks.* New York: International, 1971

.Griffin, Susan. *Rape.* New York: Harper & Row, 1979

.Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests.* Boston, MA: Beacon Press, 1971

.*Legitimation Crisis.* Boston, MA: Beacon Press, 1975 ._________

.*Communication and the Evolution of Society.* Boston, MA: Beacon Press, 1979 ._________

.*The Theory of Communicative Action*. 2 vols. Boston, MA: Beacon Press, 1984–1987 ._________

Hall, Stuart et al. «Deviancy, Politics and the Media,» in: Paul Rock and Mary McIntosh (eds.), *Deviance and Social Control* .(London: Tavistock, 1974)

.*Policing the Crisis: Mugging, the State, and Law and Order.* London: Macmillan, 1978 ._________

Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems,» in: Stuart Hall et al. (eds.), *Culture, Media,*» ._________ .*Language* (London: Hutchinson, 1980)

.Encoding/Decoding,» in: Stuart Hall et al. (eds.), *Culture, Media, Language* (London: Hutchinson, 1980)» ._________

.*The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left.* London: Verso, 1987 ._________

Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity,» in: David Morley and Kuan - Hsing Chen (eds.),» ._________ .*Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies* (New York: Routledge, 1996)

.Hardt, Michael and Antonio Negri. *Empire.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000

.Harvey, David. *Democracy and the Global Order.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1995

.*The New Imperialism.* New York: Oxford University Press, 2003 ._________

.Hochschild, Arlie. *Second Shift*. New York: Viking, 1989

.Homi, Bhabha. *The Location of Culture.* New York: Routledge, 1994

.Hooks, Bell. *Ain't I a Woman.* Boston, MA: South End Press, 1982

.*Talking Back.* Boston, MA: South End Press, 1989 ._________

.Horkheimer, Max and Theodor Adorno. *Eclipse of Reason.* New York: Seabury, 1947

.*The Dialectic of Enlightenment.* New York: Herder & Herder, 1972 .________

.Ingraham, Chrys. *White Weddings: Romancing Heterosexuality in Popular Culture.* New York: Routledge, 1999

.James, C. L. R. *The Black Jacobins*. New York: Random House, 1963

.Jamieson, Lynn. *Intimacy.* London: Polity Press, 1998

.Johnston, Jill. *Lesbian Nation.* New York: Simon & Schuster, 1973

.Kaldor, Mary. *Global Civil Society: An Answer to War.* Cambridge: Polity Press, 2003

.Katz, Jonathan. *Gay/Lesbian Almanac.* New York: Harper & Row, 1983

.*The Invention of Heterosexuality.* New York: Penguin, 1995 .________

.Kurzweil, Edith. *Age of Structuralism.* New York: Columbia University Press, 1980

.Lévi - Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. vol. 1. Garden City, NY: Anchor, 1967

.*The Elementary Structures of Kinship.* Boston, MA: Beacon Press, 1969 ._________

.*The Raw and the Cooked.* New York: Harper & Row, 1969 ._________

.*The Savage Mind.* Chicago: University of Chicago Press, 1970 ._________

.Lichtheim, George. *The Origins of Socialism*. New York: Praeger, 1969

.Lorde, Audre. *Zami, A New Spelling of My Name.* Trumansberg, NY: Crossing Press, 1982

.*Sister Outsider.* Freedom, CA: Crossing Press, 1984 ._________

.Lowenthal, Leo. *Literature, Popular Culture and Society.* Palo Alto, CA: Pacific Books, 1967

.Lyotard, Jean - François. *Discours, Figure.* Paris: Klincksieck, 1971

.*Dérive à partir de Marx et Freud.* Paris: Union générale éditions, 1973 ._________

.*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 ._________

.*The Libidinal Economy.* Bloomington: Indiana University Press, 1993 ._________

.Mamdani, Mahmood. *Citizen and Subject.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996

.*When Victims Become Killers.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002 ._________

.Mann, Michael. *Incoherent Empire.* London: Verso, 2003

Mannheim, Karl. «Conservative Thought,» in: *From Karl Mannheim*, ed. by J. Wolff (New York: Oxford University Press, .1971)

.Marcuse, Herbert. *One - Dimensional Man.* Boston, MA: Beacon Press, 1964

.Marx, Karl and Friedrich Engels. *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York: International, 1964

.*Capital: A Critique of Political Economy*. vols. 1–3. New York: International, 1967–1973 ._________

The Communist Manifesto,» in: *The Revolutions of 1848*, ed. by David Fernbach (New York: Random House,» ._________
.1974)

A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction,» in: *Early Writings* (New York:» ._________
.Random House, 1975)

.*Collected Works*. vol. 5. New York: International, 1975 ._________

.Massad, Joseph. *Colonial Effects.* New York: Columbia University Press, 2001

.Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized.* Boston, MA: Beacon Press, 1974

.Mills, C. W. *The New Men of Power: America's Labor Leaders.* New York: Harcourt Brace, 1948

.*White Collar: The American Middle Class*. New York: Oxford University Press, 1951 ._________

.*The Causes of World War III.* New York: Simon & Schuster, 1958 ._________

.*The Power Elite.* New York: Oxford University Press, 1959 ._________

.*The Sociological Imagination.* New York: Oxford University Press, 1959 ._________

.*Listen Yankee: The Revolution in Cuba* New York: McGraw - Hill, 1960 ._________

.*Sociology and Pragmatism.* New York: Paine - Whitman, 1964 ._________

.Montesquieu, Baron de. *The Spirit of the Laws.* New York: Hafner Press, 1975

.Moraga, Cherrie. *Loving in the War Years.* Boston, MA: South End Press, 1983

.Myron, Nancy and Charlotte Bunch (eds.). *Lesbianism and the Women's Movement.* Baltimore, MD: Diana Press, 1975

.Nesbet, Robert. *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books, 1966

.Parsons, Talcott. *The Social System.* Glencoe, IL: Free Press, 1951

.*Essays in Sociological Theory.* New York: Free Press, 1954 ._________

.*Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, 1966 ._________

The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European ._________
.*Writers.* New York: Free Press, 1968 [1937]

.*The System of Modern Societies.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall, 1971 ._________

.*Social Systems and the Evolution of Action Theory.* New York: Free Press, 1977 ._________

Rich, Adrienne. «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,» in: Ann Snitow, Christine Stansell and Sharon
.Thompson (eds.), *Powers of Desire* (New York: Monthly Review Press, 1983)

.Riesman, David et al. *The Lonely Crowd*. New Haven, CT: Yale University Press, 1950

.Roediger, David. *Wages of Whiteness.* London: Verso, 1991

Whiteness and Ethnicity in the History of 'White Ethnics' in the United States,» in: Philomena Essed and David» ._________
.Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories* (Malden, MA: Blackwell, 2002)

.Rotundo, Anthony. *American Manhood.* New York: Basic Books, 1993

.Said, Edward. *Orientalism* New York: Vintage, 1978; 1979

.*The Question of Palestine.* New York: Random House, 1979 .________

.*Culture and Imperialism.* New York: Vintage, 1994 .________

.Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics.* New York: McGraw - Hill, 1966

.Sedgwick, Eve Kosofsky. *The Epistemology of the Closet.* Berkeley, University of California Press, 1990

.Seidman, Steven. *Romantic Longings.* New York: Routledge, 1991

.Sennett, Richard. *The Fall of Public Man*. New York: Vintage, 1978

.Smith, Anthony. *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Blackwell, 1986

.*Nationalism and Modernism*. London: Macmillan, 1998 .________

.Smith, Barbara (ed.). *Home Girls.* New York: Kitchen Table Press, 1983

.Smith, Dorothy. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology.* Boston, MA: Northeastern University Press, 1987

The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge. Boston, MA: Northeastern University .________ .Press, 1990

.*Texts, Facts, and Femininity: Exploring the Relations of Ruling.* New York: Routledge, 1990 .________

.Sociology from Women's Experience: A Reaffirmation.» *Sociological Theory*. vol. 10 (Spring 1992)» .________

Smith - Rosenberg, Carroll. «The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth - Century .America,» in: *Disorderly Conduct* (New York: Alfred A. Knopf, 1985)

.Stacey, Judith. *Brave New Families.* New York: Basic Books, 1991

.Stiglitz, Joseph. *Globalization and its Discontents.* New York: W. W. Norton, 2002

.Talmon, J. L. *The Rise of Totalitarian Democracy*. Boston: Beacon Press, 1952

.Taylor, Charles. *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979

.Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Ed. by J. P. Mayer. New York: Doubleday, 1969

.Vance, Carole (ed.). *Pleasure and Danger.* Boston, MA: Routledge & Kegan Paul, 1984

.Veblen, Thorstein. *The Theory of the Leisure Class*. New York: Macmillan, 1899

.Vidich, Arthur and Stanford Lyman. *American Sociology.* New Haven, CT: Yale University Press, 1985

.Walker, Alice. *The Color Purple.* New York: Washington Square Press, 1982

.Wallerstein, Immanuel. *Road to Independence.* Paris: Mouton, 1964

The Modern World - System. vols. 1–3. New York: Academic Press, 1974–1989 .________

.*The Essential Wallerstein.* New York: New Press, 2000 .________

.Warner, Michael. «Fear of a Queer Planet.» *Social Text*. vol. 9 (1991)

Weber, Max. «Science as a Vocation,» in: Hans Gerth and C. W. Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New .York: Oxford University Press, 1946)

Objectivity in Social Science and Social Policy,» in: *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free» ._________ .Press, 1949)

.*The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: Free Press, 1951 ._________

.*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Free Press, 1958 ._________

.*Economy and Society*. vols. 1–3. New York: Bedminster Press, 1968 ._________

.*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. vols. 1 - 3. Stuttgart: Verlag: 1988 [1920] ._________

Weeks, Jeffrey. *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present*. London: Quartet .Books, 1977

.Weeks, Jeffrey. *Sexuality and Its Discontents*. London: Routledge, 1985

.*Sexuality*. New York: Tavistock, 1986 ._________

.West, Cornell. *Prophetic Fragments*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1988

.Wilson, William. *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press, 1987

.Wirth, Louis. *The Ghetto*. Chicago: University of Chicago Press, 1997

.Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989